Fungsi Akal dalam Tasawuf

AL-GHAZALI

ASRORI, MA

FUNGSI AKAL DALAM TASAWUF AL-GHAZÂLÎ

ASRORI, MA

Untuk kedua orangtua
yang telah membukakan mata;
Ata Subrata dan Ipah Latipah
Moga bahagia,
di dunia tanpa kata, tanpa aksara.

FUNGSI AKAL DALAM TASAWUF AL-GHAZÂLÎ

Penulis:
Asrori

ISBN: 9 786025 357923

Penyunting dan Editor:
Uki Masduki

Desain Cover:
Chairunnisa

Penerbit:
Al Qolam

Alamat Redaksi:
Jl. Sedap Malam III, No 62, RT 02, RW 17
Pisangan, Ciputat Timur, Tangerang Selatan

Cetakan Pertama, Desember 2018

KATA PENGANTAR

Dari hati paling dalam, penulis mengucapkan rasa syukur kepada Allah SWT, atas rahmat dan kasih sayang-Nya telah membimbing penulis menyelesaikan tesis ini. Shlawat dan salam semoga tetap tercurahkan untuk baginda Nabi Muḫammad Saw, yang telah membawa jalan terang bagi umat manusia.

Dalam penyelesaian tesis ini, banyak pihak telah terlibat membantu dan memberi saran, baik dalam bentuk dukungan moril maupun gagasan. Karena itu, penulis ingin mengucapkan banyak terimakasih kepada beberapa pihak, mereka adalah:

1. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Dede Rosyada, M.A.; Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masri Mansoer, M.A.; Ketua Program Magister (S2) Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Dr. Atiyatul Ulya, M.A. dan Sekertaris Program Magister Bapak Maulana, M.Ag.
2. Kepada kedua pembimbing, Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan dan Prof. Dr. Zainun Kamaluddin F, M.A. yang banyak memberikan masukan dan arahan yang cukup banyak kepada penulis sehingga tesis ini bisa selesai. Para dosen yang telah memberikan ilmunya kepada penulis, khususnya di Program Magister Fakultas Ushuluddin Jurusan Agama dan Filsafat,yaitu: Prof. Dr. Masri Mansoer, M.A., Prof.

Dr. Abdul Aziz Dahlan, Prof. Dr. Zainun Kamaluddin F, M.A., Prof. Dr. Ikhsan Tanggok, Prof. Dr. Katsar Azhari Noer, Dr. Faris Pari, M.Fils., Dr. Sri Mulyati, M.A., Dr. Edwin Syarif, Dr. Amin Nurdin, M.A., Dr. Media Zainun Bahri, M.A., Dr. Syamsuri, M.A. (almarhum).

3. Seluruh pegawai dan staf Perpustakaan Fakultas Ushuluddin, Perpustakaan Pascasarjana UIN Jakarta, Perpustakaan Utama UIN Jakarta, yang telah memberikan izin dan pelayanan kepustakaan kepada penulis. Di samping itu ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada staf dan pegawai di lingkuan UIN Jakarta pada umumnya, dan Fakultas Ushuluddin pada khususnya.
4. Kepada kedua orangtua, ayahanda Ata Subrata dan ibunda Ipah Latipah (keduanya almarhum), yang telah mendoakan dan memberi nasehat di masa hidup mereka kepada penulis. Sehingga berkat doa dan keridhoan merekalah penulis diberikan kekuatan untuk tetap menyelesaikan tesis ini, meski terkadang banyak rintangan yang mesti dilalui.
5. Kepada abang senior penulis, Dr. Herdi Sahrasad, yang telah banyak memberi arahan dan pengajaran yang cukup berarti, sehingga kiranya ucapan kata terimakasih tidak cukup mewakili besarnya jasa beliau dalam perjalanan hidup penulis. Begitu juga Te Emi (Emilia), istri terkasih

abang Herdi Sahrasad, jasa dan kontribusinya bagi penulis sungguh tidak terkira. Tak lupa penulis perlu menyebut Algar Ahluwalia dan Rendi Sahrasad. Keduanya adalah anak dari pasangan abang Herdi Sahrasad dan Te Emi, yang telah memberi warna dalam perjalanan kehidupan penulis.

6. Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada semua teman-teman dari Program Magister Fakultas Ushuluddin, terutama Jurusan Agama dan Filsafat, yaitu: Muhammad Rusdy Tsani, Rizki Yazid, Ibnu Hajar, Joky Putra, Zakaria Fahmi, dan Faizatun Hasanah.
7. Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada teman-teman dari Komunitas Atap Langit (KOALA) Ciputat, yaitu; Mardian Idris MA. Pak Ahmad Mukaddar, MA, Kang Ari, MA, Bang Ziaul Haqq, MA, Muhammad Yasser MA, Alven Putra MA, Oga Satria S.Ag, Muhammad Yusuf Qardhawy MA, Zulfarizal Ibnu Jamal MA, Angga Marzuki S.Ag, Mecky Polanda S.S, Muhammad Zamri Patopang MA, Abuzar Alghifari MA, Muhammad Aufa MA, dan Hepta Khandra Lc, Inda Kartika MA, Novia Nengsih, MA, Dian Makruf, MA, Resti Agustina, S.Ag.

Semoga kebaikan mereka dibalas oleh Allah SWT dengan kebaikan yang berlimpah. Dan akhirnya hanya kepada Allah jualah penulis memohon petunjuk dan berserah diri.

Semoga tesis ini bermanfaat bagi pembaca dan menjadi amal kebaikan bagi penulis. Amin....!!!

Jakarta, Desember 2018

Penulis

Asrori

PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam peneltian ini adalah buku Pedoman Akademik Program Magister Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, terbitan tahun 2012 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Huruf Latin	Keterangan
ا		Tidak dilambangkan
ب	B	be
ت	T	te
ث	Ts	te dan es
ج	J	je
ح	H	ha dengan garis di bawah
خ	Kh	ka dan ha
د	D	de
ذ	Dz	de dan zet
ر	R	er
ز	Z	zet
س	S	es
ش	Sy	es dan ye
ص	S	es dengan garis di bawah
ض	D	de dengan garis di bawah
ط	T	te dengan garis di bawah
ظ	Z	zet dengan garis di bawah
ع	‘	koma terbalik di atas hadap kanan

غ	Gh	ge dan ha
ف	F	ef
ق	Q	ki
ك	K	ka
ل	L	el
م	M	em
ن	N	en
و	W	we
ه	H	ha
ء	`	apostrop
ي	Y	ye

2. **Vocal**

Vocal Tunggal

Tanda Vocal Arab	Tanda Vocal Latin	Keterangan
◌َ	A	fathah
◌ِ	I	kasra
◌ُ	U	dammah

Voval Rangkap

Tanda Vocal Arab	Tanda Vocal Latin	Keterangan
◌ِ ي	ai	a dan i
◌ُ و	au	a dan u

Vocal Panjang

Tanda Vocal Arab	Tanda Vocal Latin	Keterangan
◌َ	Â	a dengan topi di atas
◌ِ	Î	i dengan topi di atas

ُ	Û	u dengan topi di atas

3. Kata Sandang

Kata sandang, yang dalam sistem aksara Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu "ال" dialihaksarakan menjadi huruf *al*, baik diikuti huruf Syamsîyah maupun huruf Qomarîyah. Contoh: *al-rijâl* bukan *ar-rijâl*, *al-dîwân* bukan *ad-dîwân*.

4. *Syaddah* (Tasydîd)

Syaddah atau Tasydîd yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan tanda (ّ), bila dialihaksarakan akan dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi dengan tanda *syaddah* itu. Akan tetapi, hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda *syaddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *syamsiyyah*. Misalnya, kata الضرورة tidak ditulis *ad-darûrah* melainkan *al-darûrah*, demikian seterusnya.

5. Ta *Marbûtah*

No	Kata Arab	Alih Aksara
1	طريقة	Tarîqah
2	الجامعة الإسلامية	al-jâmi'ah al-islâmîyah
3	وحدة الوجود	wahdat al-wujûd

6. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam alih aksara ini huruf kapital tersebut juga digunakan, dengan mengikuti ketentuan yang berlaku dalam Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) bahasa Indonesia, antara lain untuk menuliskan permulaan kata, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Penting diperhatikan, jika nama diri didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal atau kata sandangnya. Contoh: Abû H̲âmid al-Ghazâlî, bukan Abû H̲âmid Al-Ghazâlî, al-Kindî bukan Al-Kindî.

Sementara bila nama tokoh berasal dari Nusantara, meskipun asal katanya dari bahasa Arab, disarankan tidak dialihaksarakan. Misalnya, Abdussamad al-Palimbani, tidak ditulis dengan 'Abd al-S̲amad al-Palimbânî.

7. Cara Penulisan Kata

Setiap kata, baik kata kerja (*fi'l*), kata benda (*ism*), maupun huruf (*h̲arf*) ditulis secara terpisah, berikut contohnya:

KataArab	Alih Aksara
ذهب الأستاذ	dzahaba al-ustâdz
ثبت الأجر	tsabata al-ajr
الحركة العصرية	al-harakah al-'asrîyah
مولانا مالك الصالح	maulânâ Mâlik al-sâlih̲
الضرورات تبيح المحظورات	al-darûrât tubîh̲u al-mah̲z̲ûrât

DAFTAR ISI

Halaman

I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Abû Hâmid ibn Muhammad al-Ghazâlî dikenal sebagai salah satu ulama yang paling banyak berpengaruh dalam dunia pemikiran Islam. Karya-karyanya kerap dibahas para sarjana modern, baik muslim maupun non-muslim. Tokoh terkemuka dari teologi *'Asy'arîyah* ini telah memberikan loyalitas keilmuannya untuk kepentingan dan kebangkitan umat Islam. Kitab *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama) yang ia tulis pasca mengalami krisis epistemologis[1],

[1] Kebanyakan para peneliti al-Ghazâlî, di antaranya adalah Mahmûd Hamdî Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafî bain al-Ghazâlî wa Dêkârts,* t.th; Osman Bakar, *Hierarki Ilmu; Membangung Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu,* 1997 dan *Tauhid dan Sains,* 2008; Massimo Campanini dalam Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Lieaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam,* 2003; Victor Sa'îd Bâsil, *al-Ghazâlî Mencari Makrifat,* 1990; Sulaimân Dunyâ, *pengantar Tahâfut al-*

memberi petunjuk akan pengabdiannya yang totalitas. Tidak heran bila al-Ghazâlî dijuluki sebagai *Hujjat al-Islâm* (Pembela Islam). Sebuah julukan yang sangat istimewa dan pantas dilekatkan padanya.

Sayang, dalam studi-studi pemikiran Islam, reputasi al-Ghazâlî tidak selalu dipandang positif. Terkadang ia justru dinilai oleh sebagian kalangan sebagai tokoh yang telah menghambat kemajuan Islam. Penyebaran teologi *'Asy'arîyah* yang menjadi keyakinan al-Ghazâlî dianggap banyak menyumbang kurangnya pengaruh rasionalisme di dunia Islam.[2] Selain itu, bantahannya terhadap pandangan-pandangan para filosof dituding telah meredupkan peran filsafat di hampir seluruh wilayah Islam.[3] Melalui *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan para Filosof)[4], al-Ghazâlî secara konsisten

---

Falâsifah, 1972, dll, menyebutkan, bahwa selain mengalami krisis epistemologis karena meragukan keberadaan data inderawi dan fungsi akal, al-Ghazâlî juga mengalami krisis spiritual. Perlu dijelaskan di sini, bahwa *syak* yang berakibat pada problem epistemologis dan spiritual tidak berimplikasi pada penolakan nyata terhadap kebenaran agama atau penolakan terhadap realitas dunia objektif.

[2] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm. 307. Lihat juga, Nasr, *Islamic Studies, Essays on Law and Society, The Science, Philosophy and Sufism*, (Beirut: Librairie de Liban, 1967), hlm. 55. Lihat juga, Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (Jakarta: Serambi, 2008), cet, I, hlm. 546

[3] William Montogomery Watt, *Fundamentalis dan Modernitas dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm. 23. Lihat juga, Dawam Rahardjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Freedom Institute, 2012), hlm, 209. Lihat juga, Henry Corbin, *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, cet. II, (Beirut, 1998), hlm. 272

[4] Karya ini berisi 20 persoalan filsafat yang menjadi pembahasan sekaligus sasaran kritik al-Ghazâlî. Dari 20 persoalan filsafat, 3 di antaranya

menyerang para filosof[5] dan melucuti kekeliruan mereka satu demi satu. Karya ini diawali dengan *Maqâsid al-Falâsifah* (Maksud-Maksud para Filosof),[6] yang menurut Majîd Fakhrî

---

dinyatakan telah melenceng dari agama alias kufur. Yaitu: tentang *qadîm*-nya alam; pengetahuan Tuhan yang *juz'iyyât*; dan masalah kebangkitan jasmani di akhirat kelak. Kitab ini, kata Prof. Abdul Aziz Dahlan, memeperlihatkan kemampuan al-Ghazâlî dalam mengkritik argumen para filosof, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ. Tidak hanya itu, al-Ghazâlî juga mampu menunjukkan kelemahan-kelemahan atau kekacauan pemikiran-pemikiran mereka. Lihat, Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Filsafat dalam Islam*, (Jakarta: Djambatan, 2003), hlm. 106.

[5] Mohammed Abed al-Jâbiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, (Jogjakarta: Islamika, 2003), hlm. 87. Dalam buku ini al-Jâbiri menggarisbawahi, bahwa filsafat tidak pernah bangkit lagi hanya di dalam kasus Timur Tengah Arab, dalam hal ini adalah dunia Sunni. Sementara filsafat di dunia Persia justru masih bertahan hingga kini seiring dengan munculnya nama-nama besar seperti Mullâ Sadrâ, Tabâtabâi, Âyâtullah Mutâharî, 'Alî Syarî'atî, Âyâtullah Taqî Misbah Yazdî, Mehdî Hairî Yazdî, dan tokoh-tokoh filosof lainnya. Sementara itu, T. de Boer dalam *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm* mengatakan bahwa persangkaan keliru terhadap al-Ghazâlî tidak didukung oleh sejarah dan realitas yang ada. Jumlah para penuntut Filsafat dan guru besarnya, setelah masa al-Ghazâlî, mencapai jumlah ratusan dan malah ribuan. Ini membuktikan dengan jelas bahwa serangan al-Ghazâlî terhadap pandangan-pandangan para filosof tidak membuat kreatifitas pemikiran dalam dunia Islam mandeg secara total. Kalaupun kemandegan itu terjadi, hanya di dunia Sunni saja.

[6] Buku ini menguraikan ajaran-ajaran para filosof penganut Aristotelianisme, terutama berkenaan dengan masalah-masalah logika, ketuhanan dan alam. Dalam muqadimah dan penutup karyanya tersebut, al-Ghazâlî mengemukakan bahwa karya ini akan disusul oleh karyanya yang lain yang akan mengkritik ajaran-ajaran filosof. Kritik tersebut ia tuangkan dalam karyanya yang terkenal *Tahâfut al-Falâsifah*.

sebagai pijakan guna menolak Aristotelianisme, bahkan Neoplatonisme.[7]

Setelah menyerang filsafat, al-Ghazâlî memilih jalan *suluk* atau tasawuf seperti terurai dengan terang dalam karya otobiografinya, *al-Munqidz Min al-Dalâl*. Periode ini dianggap sebagai reaksi teologis-mistis *vis-a-vis* nalar para filosof tradisi Helenisme[8] dan menghancurkan rasionalisme sebagai kekuatan yang utama.[9] Selama menjalani periode tasawuf, al-Ghazâlî menyendiri selama sebelas tahun (1095-1106) untuk mendalami sufisme dengan pengalaman langsung hubungan mistik dengan Tuhan. Al-Ghazâlî berhasil menyuntikkan tasawuf ke dalam ortodoksi Sunni, dan pada akhirnya masyarakat Sunni mengikuti kepemimpinannya.[10] Dari beberapa alasan tersebut, al-Ghazâlî dituding telah merendahkan akal dan penyebab kemunduran Islam. Tudingan yang menurut hemat penulis kurang mendasar. Kalau pun tetap ingin dipaksakan al-Ghazâlî dituduh sebagai aktor keruntuhan peradaban Islam, maka hal itu bukanlah menjadi sebab utama.[11]

---

[7] Majîd Fakhrî, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 80.

[8] Al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, hlm. 58

[9] Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hlm. 307

[10] Arnold Toynbee, *Sejarah Umat Manusia; Uraian Analitis, Kronologis, Naratif, dan Komparatif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet, IV, hlm, 562

[11] Terkait hal ini, Yûsuf al-Qardâwî dalam *al-Imâm al-Ghazâlî bain Mâdihîh wa Nâqidîh*, mengatakan bahwa kejumudan umat Islam pada masa al-Ghazâlî lebih dikarenakan oleh berbagai penyebab, di antaranya adalah sebab politis, sosiologis, moral dan budaya. Lihat, Yûsuf al-Qardâwî, *al-Imâm al-Ghazâlî bain Mâdihîh wa Nâqidîh*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1994), hlm. 183

Sebab saat itu masyarakat Islam dihadapkan pada banyak persoalan yang cukup kompleks. Dari dalam (*internal*), umat Islam menghadapi pertikaian di kalangan sendiri akibat menjamurnya faham keagamaan seperti telah diuraikan al-Ghazâlî sendiri dalam *al-Munqidz*. Sementara dari luar (*eksternal*), umat Islam tengah menghadapi serangan gencar dari pasukan Salib.

Pertanyaannya, apakah kritikan al-Ghazâlî melalui *Tahâfut al-Falâsifah* dimaksudkan penolakannya terhadap filsafat secara keseluruhan? Apalagi di dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâlî dianggap telah menihilkan peran akal dengan keputusannya memilih intuisi (*dzauq*) untuk mendapatkan sebuah kebenaran yang meyakinkan.[12] Apakah keberpihakan

---

[12] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dalâl fî Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), hlm. 29. Perhatikan pernyataan al-Ghazâlî ini (بنور قذفه الله تعالى فى الصدر). Statement al-Ghazâlî ini dijadikan alasan oleh lawan-lawannya untuk dijadikan dalil bahwa al-Ghazâlî menolak akal demi menerima kebenaran *intuisi* (tasawuf). Padahal menurut hemat penulis, bila kita memperhatikan kalimat al-Ghazâlî secara utuh dan menyeluruh akan menghasilkan pemahaman yang berbeda. Di mana al-Ghazâlî sebetulnya menerima akal sebagai sumber kebenaran, di samping intuisi. Pilihannya menjadi seorang sufi tidak membuat al-Ghazâlî membuang peran akal dalam proses ilmiahnya. Justru, menurut al-Ghazâlî, cahaya ketuhanan yang masuk ke dalam hatinya telah membernarkan pertimbangan logis secara meyakinkan. Perhatikan kata-kata al-Ghazâlî berikut ini dalam *al-Munqidz*,:

حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة و الاعتدال و رجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن و يقين, و لم يكن ذلك بنظم دليل و ترتيب كلام, بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر, و ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف

(Allah menyembuhkan penyakitku sakitku tersebut, sampai jiwaku pun kembali sehat dan moderat lagi. Hasil daya pikir pun kembali diterima dan dipercaya serta penuh rasa aman dan yakin. Dan kesemua itu bukan karena adanya dalil yang teratur rapi serta kata yang tersusun benar, tapi karena adanya cahaya

al-Ghazâlî pada tasawuf di akhir hayatnya memberikan petunjuk yang nyata jika Sang *Hujjat al-Islâm* ini benar-benar merendahkan akal dan sekaligus menyingkirkannya? Lalu, seberapa besar al-Ghazâlî menempatkan akal pada proses ilmiahnya? Terhadap pertanyaan ini, tentu ada banyak jawaban yang bisa dimunculkan. Dengan menyertakan beberapa pendapat para pakar yang lebih simpatik pada al-Ghazâlî, penulis berpendapat, bahwa semua tudingan negatif terhadap al-Ghazâlî seperti disebutkan di atas tadi tidak sepenuhnya benar.

Dari hasil kajian penulis, dapat disimpulkan bahwa serangan al-Ghazâlî pada para filosof terutama al-Fârâbî dan Ibn Sînâ tidak dimaksudkan penolakannya terhadap filsafat secara keseluruhan. Itulah mengapa al-Ghazâlî menamai kitabnya dengan *Tahâfut al-Falâsifah* (kerancuan para filosof), bukan dengan *Tahâfut al-Falsafah* (kerancuan filsafat). Dalam kata pengantarnya di buku *Tahâfut at-Tahâfut* karya Ibn Rusyd, Sulaymân Dunyâ mengatakan, bahwa kata *"Tahâfut"* yang disandarkan kepada kata *"al-falâsifah"* bermakna "kerancuan". Maksudnya, kerancuan para filosof, yakni kerancuan pemikiran mereka serta kontradiksi yang terjadi.[13] Bahkan mengenai karya al-Ghazâlî tersebut, Mahmûd Hamdî Zaqzûq, berani mengatakan bahwa dalam *Tahâfut al-Falâsifah* tidak terdapat ungkapan yang mengingkari filsafat dan akal yang sehat.[14] Lalu,

---

yang diturunkan Allah dalam kalbu, yaitu cahaya yang menjadi kunci kebanyakan pengetahuan).

[13] Ibn Rusyd, *Tahâfut at-Tahâfut; Sanggahan Terhadap Tahâfut al-Falâsifah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 8

[14] Mahmûd Hamdi Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafî bain al-Ghazâlî wa Dêkârts (Descartes)*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 17. Salah satu buktinya

bagaimana mungkin kita menyebut al-Ghazâlî anti-akal dan filsafat.

Zaqzûq menunjukkan sejumlah karya lain dari al-Ghazâlî yang isinya sangat mengapresiasi peranan akal. Di antaranya adalah *Mi'yâr al-'Ilmi*.[15] Buku ini berbicara mengenai logika, ditulis untuk mempermudah pemahaman atas persoalan-persoalan filosofis yang ia bahas dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Banyak pernyataan al-Ghazâlî yang membuktikkan keistimewaan akal. Selain *Mi'yâr al-'Ilmi*, al-Ghazâlî juga menulis dua kitab tentang logika, yaitu *Mihak al-Nazar*[16] dan

---

adalah, al-Ghazâlî, kata Massimo Campanini, tidak menolak hukum kausalitas alamiah secara mutlak. Adalah salah bila kita menyimpulkan al-Ghazâlî menolak hukum kausalitas. Yang al-Ghazâlî tolak adalah hubungan yang niscaya antara sebab dan akibat yang terlepas dari kehendak Tuhan. Menolak fakta bahwa api membakar kapas adalah sangat bodoh. Dan al-Ghazâlî tidak menolak fakta ini. Yang ditolak al-Ghazâlî adalah kepastian kausalitas (sebab akibat) yang terjadi di dunia. Lihat, Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Lieaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 326, lihat juga *Tahâfut al-Falâsifah* karya al-Ghazâlî. Terkait masalah ini, al-Ghazâlî menganut faham kausalitas yang bersifat *imkânîyah* (kemungkinan), bukan *darûrîyah* (kepastian).

[15] Majîd Fakhrî menyebut *Mi'yâr al-'Ilm* ini sebagai kitab ikhtisar mengenai logika Aristoteles yang sangat jelas dan lugas. Lihat, Majîd Fakhrî, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 80

[16] Dalam *Mihak al-Nazar*, al-Ghazâlî menjelaskan logika di kalangan para teolog Islam dengan terminologi orsinal (bukan terjemahan dari logika Yunani), meskipun mempunyai esensi yang bersamaan dengan logika tersebut. Di sini al-Ghazâlî menegaskan bahwa para teolog sudah mempunyai logika sendiri yang esensinya sama dengan logika Aristoteles, yang oleh para filosof dianggap sebagai kriteria yang dijadikan pegangan dalam penalaran yang benar. Lihat, Alî Sami al-Nasyar, *Manâhij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn lil al-Mantiq al-Arîstâtâlîs*, (Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1947), hlm. 133-135.

al-Qistâs al-Mustaqîm[17], disusun dalam bentuk dialog antara al-Ghazâlî dengan pengikut aliran *Bâtinîyah*. Al-Ghazâlî juga menulis kitab *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*[18]. Karya yang disusun dua tahun sebelum ia meninggal dunia ini berbicara tentang *Usûl al-Fiqh*, di dalamnya ia membahas logika dan signifikansinya bagi setiap ilmu.[19] Dalam *Maqâsid al-Falâsifah,*

---

[17] Dalam *al-Qistâs al-Mustaqîm*, al-Ghazâlî mengukuhkan logika yang digunakannya di dalam al-Qur'an sebagai satu-satunya kriteria yang dianggap paling valid dalam menimbang benar-salahnya setiap hasil pemikiran, baik dalam ilmu agama maupun non-agama. Al-Ghazâlî mengatakan:

أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها اتباعا لله تعالى وتعليما من القران المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال: وزنوا بالقسطاس المستقيم

(Aku menimbangnya dengan standar neraca yang lurus agar tampak olehku kebenaran dan kebatilannya, mengikuti arahan Allah dan al-Qur'an yang diturunkan dengan lisan Nabi-Nya yang benar-benar jujur. Allah berfirman: "Dan timbanglah dengan neraca yang lurus"[al-Isrâ':35]). Baca al-Ghazâlî dalam *al-Qistâs,* dalam *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), hlm. 5

[18] Dalam kitab *al-Mustasfâ* ini, al-Ghazâlî tegas mengatakan bahwa barang siapa yang tidak menguasai logika, maka pengetahuannya belum dipercaya. Lihat al-Ghazâlî, *al-Mustasyfâ fi al-'ilm al-Usûl*, (Kairo: Maktabah Mustafâ Mahmûd, t.th), hlm.7. Menurut Nasyar, pernyataan al-Ghazâlî ini merupakan dukungan penuh al-Ghazâlî terhadap penggunaan Logika Aristoteles dalam ilmu-ilmu agama Islam. Lihat al-Nasyar, *Manâhij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islâm*, hlm. 65.

[19] Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafi*, hlm. 60-61. Senada dengan Zaqzûq, Zainun Kamal juga punya pandangan yang positif terhadap al-Ghazâlî terkait peran akal. Dalam buku *"Ibn Taimiyah Versus Para Filosof; Polemik Logika"*, Zainun memberikan penjelasan bahwa al-Ghazâlî telah memberikan pengaruh yang sangat besar dalam pemikiran Islam. Salah satu pengaruhnya itu adalah ia telah mengajak umat Islam untuk mempelajari logika dan mewajibkan mempelajarinya. Zainun juga menunjukkan beberapa karya al-Ghazâlî tentang logika, yaitu: *Maqâsid al-Falâsifah, Mi'yâr al-'Ilmi fî Fann al-Mantiq, Mihak al-*

al-Ghazâlî menjelaskan bahwa kegunaan logika dalam filsafat Yunani adalah untuk membedakan suatu pengetahuan (*al-'ilm*) dari ketidaktahuan (*al-jahl*) (المنطق تميز العلم عن الجهل فائدة); dan dengan pengetahuan, seseorang bisa menyempurnakan kepribadiannya, sehingga membawa kebahagiaan di akhirat.[20]

Al-Ghazâlî senantiasa mengandalkan akal pikiran dalam menulis setiap buku, yang berupa bantahan terhadap lawan-lawannya, kritik terhadap sesuatu mazhab atau penjelasan tentang metode yang dipergunakan mencari hakikat kebenaran. Semua itu disusun dengan topik dan bab-bab yang sistematis.[21] Bahkan dalam beberapa pengakuannya, al-Ghazâlî kerap melakukan penelitian mendalam sebelum mengkritik sebuah pemahaman atau pun pemikiran suatu kelompok. Terkait hal ini bisa kita temukan pernyataan tegas al-Ghazâlî dalam *al-Munqidz Min al-Dalâl* dan *Maqâsid al-Falâsifah*.[22]

Nazar, Qistâs al-Mustaqîm dan a*l-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Lihat buku Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus ParaFilosof; Polemik Logika*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006), hl. 62-64.

[20] Al-Ghazâlî, *Maqâsid al-Falâsifah*, (Dâr al-Ma'ârif, Mesir: 1960), hlm. 36

[21] Victor Said Basil, *Al-Ghazâlî Mencari Makrifat*, ter, *Manhaj al-Bahts 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazâlî*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), hlm. 20

[22] فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية

"Karena itu, aku yakin bahwa menolak suatu mazhab sebelum memahaminya dan menelaah ke dalam esensinya adalah melempar dalam kebutaan", (Lihat, al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 24). Dengan nada yang serupa namun menggunakan bahasa yang agak berbeda, al-Ghazâlî mengatakan hal yang sama. Perhatikan pernyataan dia dalam kitab *Maqâsid al-Falâsifah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 31, al-Ghazâlî mengatakan:

Kurang lebih dua tahun lamanya al-Ghazâlî mendalami filsafat dan merenungkan setiap ajaran dan metodenya. Begitu juga saat ia hendak mengkritik kaum Bâṯinîyah, sang *hujjat al-Islâm* ini harus membuka-buka buku mereka dan mempelajarinya dengan teliti.

Karena itu sangat tidak mungkin al-Ghazâlî menafikan peranan dan kemampuan akal. Sebab setiap upaya dari mempelajari, memahami, dan menganalisa, membutuhkan pelibatan daya akal. Bagi al-Ghazâlî, akal adalah *fitrah instinktif* (الغريزة) dan cahaya orsinil yang menjadi sarana manusia dalam memahami realitas segala sesuatu. Al-Ghazâlî memastikan, bahwa akal mampu melihat segala sesuatu sebagaimana adanya, jika ia terlepas dari kesalahan dan kekeliruan.[23] Akal semacam ini sama seperti yang diyakini Rene Descartes, *claire et*

فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة على مداركها محال بل هي رمى على العماية والضلال

(Menetapkan kerusakan suatu mazhab sebelum dilakukan analisa yang mendalam merupakan upaya yang mustahil, bahkan bisa terjerumus kepada kesesatan yang nyata).

Apa yang dilakukan al-Ghazâlî memberi teladan bagus, bahwa mengamati pikiran lawan dan mempelajarinya secara mendalam jauh lebih utama dari sekedar mengkritik tanpa mengetahui persoalan. Bahkan tidak sekedar kritik. Tokoh ini mampu menyodorkan pendapat yang tak kalah filosofis dan logis dengan sejumlah argumentasinya.

[23] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, cet. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), hlm. 7. Teks asli:

فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه

[akal akan terhindar dari kekeliruan dan kesalahan jika ia bebas dari pra-sangka dan khayalan. Dalam kondisi seperti ini, akal akan mampu melihat segala sesuatunya seperti apa adanya]

distincte (jelas dan terpilah-pilah). Tidak ada keraguan dan kebingungan. Yang muncul justru kepastian yang tak tergoyahkan.[24]

Akal merupakan salah satu substansi imaterial yang menunjuk subtansi manusia. Akal adalah sesuatu yang halus yang merupakan hakikat manusia itu sendiri. Di dalam *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa jiwa, hati, akal dan ruh adalah kata-kata yang menunjukkan satu pengertian dan melambangkan hakikat yang satu. Hakikat yang satu ini adalah *Laṯîfah Rabbânîyah* (unsur Ketuhanan yang halus). Hanya saja, kata al-Ghazâlî, keempat istilah ini kerap disalahartikan dengan makna dan pengertian yang berbeda-beda sehingga membingungkan dan menimbulkan kesalahfahaman di antara ulama.

فاعلم أن في قلب الإنسان عينا هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة النفس الإنسان. دع عنك هذه العبارة فإنها إذا كثرت أوهمت عند الضعيف البصيرة

"Ketahuilah bahwa di dalam hati manusia terdapat "mata" yang memiliki sifat kesempurnaan. Adakanya ia dinamakan 'aql (akal), ruh atau nafs (jiwa) manusia. Akan tetapi sebaiknya kita lewati saja istilah-istilah ini, karena banyaknya istilah akan menimbulkan berbagai

---

[24] Untuk lebih jelas memahami pandangan al-Ghazâlî dan Rene Descartes mengenai akal, silahkan baca buku Maḫmûd Ḫamdi Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafî bain al-Ghazâlî wa Dêkârts (Descartes)*. Dalam buku ini, Zaqzûq menelisik secara cermat dan mendalam perihal persamaan dan perbedaan kedua tokoh yang dibahasnya itu, serta hasil akhir dari penggunaan akal bagi al-Ghazâlî dan Descartes.

makna pada diri orang yang lemah penglihatan hatinya".[25]

Lebih lanjut al-Ghazâlî menjelaskan:

ومن ينظر الى الحقائق من الألفاظ ربما يتحير من كثرتها و يتخيل كثرة المعاني والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعانئ أصلا والألفاظ تابعة وأمر الضعيف بالعكس منه إذا يطلب الحقائق من الألفاظ

"Barang siapa memandang kepada berbagai hakikat kata-kata, mungkin sekali ia akan kebingungan disebabkan amat banyaknya, dan ia pun akan mengkhayalkan banyaknya makna yang dikandungnya. Sedangkan orang, yang hakikat-hakikat itu telah tersingkap baginya, akan menjadikan berbagai makna itu sebagai pokok, dan istilah-istila itu sebagai pelengkap. Sebaliknya, orang yang lemah pengetahuannya akan mencari hakikat-hakikat melalui istilah-istilah.[26]

Akal adalah subtansi yang dimiliki manusia. Ia bersifat *rûhânîyah* sebagaimana ruh, jiwa dan hati. Dalam kitab *Faysal at-Tafriqah,* al-Ghazâlî mengatakan bahwa tidak mungkin yang dimaksud dengan akal adalah *al-'arad* (aksiden) sebagaimana yang diyakini para ahli kalam (لا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل

---

[25] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 5. Salah satu bukti misalnya, istilah *'aql* dan *qalb* selalu dipertentangkan dan diberikan definisi yang berbeda-beda sesuai dengan fungsinya. Padahal menurut al-Ghazâlî keduanya merupakan subtansi yang sama, yang mengandung arti mengerti, memahami dan berfikir. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT:

لهم قلوب لا يفقهون بها....(الأعراف:179)

(mereka mempunyai hati yang dengannya mereka tidak dapat memahami)

[26] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 17.

(عرضا كما يعتقده المتكلمون).[27] Ini menunjukkan bahwa akal adalah *jawhar* (subtansi), yang merupakan inti dari manusia. Sebab akal menurut al-Ghazâlî adalah ruh, jiwa dan hati yang menunjuk hakikat yang sama. Maka ia adalah subtansi bukan aksiden. Oleh sebab itu, kata Victor Sa'id Bâsil, tidak mungkin di dalam diri manusia terdapat dua subtansi, yang karenanya bisa menimbulkan kontradiksi.[28]

Uraian di atas menggambarkan dengan terang bahwa akal yang dipahami al-Ghazâlî bukan akal dalam pengertian umum yang biasa kita pahami sehari-hari, yaitu sebagai tempat berfikir, berkhayal, atau pun mengingat. Ketiga pengertian ini sejatinya berada di dalam rongga otak manusia. Sementara akal yang dimaksud al-Ghazâlî di sini adalah sesuatu yang sifatnya imateri dan ruhani. Dia adalah subtansi *rûhânîyah* yang bisa disamakan dengan hati, jiwa, dan ruh. Kekeliruan kita sementara ini dikarenakan terjebak pada perbedaan istilah dari keempat term tadi. Padahal keempat istilah tersebut merupakan subtansi yang sama.

Dalam tradisi pemikiran Barat, akal biasanya disebut dengan *reason*, yang diterjemahkan sebagai *'nalar'*. Kata 'nalar', kata Muhammad Naqûib al-'Atâs, adalah bagian dari akal pada tingkat rendahnya, yang dimiliki oleh semua manusia normal. Tepatnya, ia (nalar) dinamakan dengan akal diskursif, yang bekerja mengikuti langkah-langkah logis. Pada tingkatnya yang paling lebih tinggi, akal memiliki kemampuan yang lebih tinggi

---

[27] Al-Ghazâlî, *Faysal at-Tafriqah*, dalam *Majmû' Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 82

[28] Victor Sa'id Bâsil, *al-Ghazâlî Mencari Makrifat*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1999), hlm. 28

dan bekerja dengan cara yang lebih berbeda; akal pada tingkat ini dirujuk oleh kata *intellect* dalam bahasa Inggris. Dalam Islam, kata akal mencakup kedua makna ini sekaligus (nalar dan intelek).[29] Berbeda dengan akal dalam pengertian Barat, dalam pengertan Islam, akal bukanlah otak, tetapi merupakan daya berfikir yang terdapat di dalam jiwa manusia, daya yang di dalam al-Qur'an digambarkan memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya.[30]

Secara etimologis, kata "akal" berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-'aql*, yang bersumber dari akar kata kerja '*ain, qaf, lam* (عقل) yang berarti *pengikatan* atau *penahanan*. Ia adalah suatu entitas yang aktif dan sadar, yang mengikat dan menahan objek ilmu dengan kata-kata atau bentuk-bentuk perlambang lain; dan ini menunjuk kepada realitas yang sama yang diacu oleh kata "hati" (*qalb*), "ruh" dan "diri" (nafs).[31]

Selaras dengan makna akal tadi, Ibn Manzûr dalam لسان العرب (*Lisân al-'Arab*) juga menyampaikan hal yang sama.

---

[29] Muhammad Naqûib al-Atâs, *Islam dan Filsafat Sains*, cet. I (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 27. Dalam buku *"Living Sufism"* Sayyid Husain Nasr memberi catatan yang senada. Menurutnya, *intelek* alat untuk mendapatkan jenis pengetahuan, yang pada suatu ketika merupakan sumber wahyu dan timbul secara mikrokosmik di dalam diri manusia, harulah tak dikelirukan dengan fikiran saja. Lihat Nasr, *Living Sufism*, diterj. *"Tasawuf Dulu dan Sekarang"*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 58

[30] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (UI Press: Jakarta, 1985), hal. 13. Menurut Nasr, di dalam perspektif Islam akallah sebenarnya yang memelihara manusia di jalan lurus (*sirat al-mustaqîm*) dan mencegahnya dari kesesatan. Inilah sebabnya mengapa demikian banyak ayat al-Qur'ân menyamakan mereka yang sesat dengan mereka yang tidak menggunakan pikirannya, *wa lâ ya'qilûn*. Lihat Nasr, *Living Sufism*, hlm. 57.

[31] Muhammad Naqûib al-Atas, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 41

Bahwa kata *al-'aql* juga sama dengan *al-idrâk* (kesadaran), dan *al-fikr* (fikiran), *al-hijr* (penahan), *al-imsâk* (penahanan), *al-ribât* (ikatan), *al-man'u* (pencegah), dan *al-nuhâ* (kebijaksanaan).[32] Jadi akal bisa diartikan sebagai suatu potensi khas yang diberikan Pencipta kepada manusia yang dengannya manusia bisa berpikir, mengetahui dan menghasilkan pengetahuan, mengikat informasi dengan realita, serta menahan hawa nafsu. Karena itulah orang yang menggunakan akalnya disebut *al-'Âqil,* yaitu orang yang dapat mengikat dan menawan hawa nafsunya.[33]

Muhammad Naqûib al-Atâs menuturkan, ketika kita bicara *"akal yang sehat"* kita tidak memaksudkannya dalam arti yang hanya terbatas pada unsur-unsur inderawi; atau pada fakultas mental yang secara logis mensistematisasi dan menafsirkan fakta-fakta pengalaman inderawi; atau yang mengubah data pengalaman inderawi menjadi suatu citra *'aqlîyah* yang dapat dipahami setelah melalui proses abstraksi. Yang dimaksud dengan akal di sini adalah subtansi *rûhânîyah* yang melekat dalam organ *ruhaniah* pemahaman yang kita sebut hati atau kalbu, yang merupakan tempat terjadinya intuisi. Dengan begitu, kita telah menjelaskan hubungan akal dengan intuisi.[34]

---

[32] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Kairo: Dâr al-Fikr, t.th), Jilid 11, hlm. 458-459

[33] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, hlm. 458. Pengertian Ibn Manzûr ini secara umum hampir sama dengan pandangan al-Ghazâlî, terutama terkait salah satu potensi akal sebagai pengikat atau penahan hawa nafsu (syahwat). Al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* mengatakan: يقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة. Lihat, al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid. I, hlm. 116

[34] Muhammad Naqûib al-Atas, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 36-37

Pengertian akal seperti ini tentu sejalan dengan pemahaman al-Ghazâlî. Dalam *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâlî mengakui bahwa pengertian akal kerap diperselisihkan oleh para ahli, karenanya banyak terjadi perbedaan pandangan. Oleh karena itu, menurutnya, diperlukan suatu klarifikasi pengertian sesuai dengan keragaman makna (*isytirâk*) dari *al-'aql* itu sendiri. Selanjutnya al-Ghazâlî menyebutkan pengertian akal dengan dua pemahaman:

> العقل وهو أيضا مشترك لمعان مختلة ذكرناها في كتاب العلم, والمتعلق بغرضنا من جملتها معنيان: أحدهما: أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور, فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب. والثاني, أنه قد يطلق ويراد ب المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة. ونحن نعلم أن كل عالم فله في نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه, والعلم صفة حالة فيه, والصفة غيرالموصوف, والعقل قد يطلق به صفة العلم, وقد يطلق ويراد به محل الإدراك أعني المدرك.

> *"Akal juga memiliki berbagai macam arti yang sudah kami sebutkan dalam 'Kitab Ilmu'. Dan yang berkaitan dengan maksud kami dari sejumlah arti itu adalah dua pengertian, yaitu: (1) bahwa akal itu kadang-kadang dikatakan secara umum dan dimaksudkan dengannya adalah ilmu pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu. Maka akal adalah merupakan ibarat dari sifat ilmu yang tempatnya adalah hati. (2) bahwa akal terkadang dikatakan secara umum dan dimaksudkan dengannya adalah sesuatu untuk mengetahui ilmu-ilmu, yaitu hati, yakni sesuatu yang lembut dan halus itu. Kita mengetahui bahwa setiap orang yang berilmu, di dalam wujud tersebut, karena itu sifat dan yang disifati adalah seuatu yang berbeda. Namun demikian, terkadang akal juga disebut sebagai tempat memperoleh ilmu atau*

sesuatu yang dapat menangkap ilmu (al-mudrik) itu sendiri."[35]

Bagi al-Ghazâlî, akal menempati posisi paling tinggi di dalam struktur pebentukan eksistensi manusia. Derajat ini dimiliki akal disebabkan ia berada sangat dekat dengan sumber wujud. Akal ini mempunyai daya pada dirinya, dan melalui dayanya tercipta wujud-wujud yang lain.[36] Posisi seperti ini berbeda dengan posisi yang dimiliki *al-jism*. Menurut al-Ghazâlî, *al-jism* merupakan unsur yang paling rendah tingkatannya di dalam struktur pembentukan manusia. *Al-jism* dianggap rendah, karena ia adalah unsur yang paling terakhir diciptakan, sehingga sangat jauh jaraknya dari sumber wujud. Jenis seperti ini tidak mempunyai daya dalam dirinya. Gerak fisik (*al-jism*) seperti gerak besi yang digerakan atau ditarik oleh magnet.[37]

Dari penjelasan positif mengenai akal seperti disebutkan di atas, muncul persoalan tatkala akal dipandang menghambat seseorang dalam pengalaman spiritual. Sehingga akal dianggap tidak memiliki peran dalam pengalaman sufistik.

---

[35] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid. III, hlm. 6. Dalam kitab *'Ajâib al-Qalb* yang terdapat dalam *Ihyâ'* ini, al-Ghazâlî menjelaskan makna hakikat jiwa, hati, ruh dan akal. Di mana menurutnya, keempat istilah tersebut sering disalah-artikan oleh sebagian besar ulama karena ketidakmampuan mereka mengungkap hakikat dari masing-masing nama tersebut. Misalnya, ketika berbicara mengenai hati (قلب) dalam tasawuf, kebanyakan orang sering merujuk pada hati yang bertempat di sebelah kiri dada bagian atas. Padahal menurut al-Ghazâlî, hati yang dimaksud adalah hati yang bersifat *rûhânîyah rubbânîyah*. Begitu juga dengan akal. Bagi al-Ghazâlî, akal di sini adalah tempat bersemayamnya ilmu melalui kalbu (hati) yang halus.

[36] Al-Ghazâlî, *Mi'râj al-Sâlikîn*, hlm. 269-270

[37] Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, hlm. 291.

Seolah tidak ada kaitan antara akal dan tasawuf, dan karena itu harus ditinggalkan. Jalaluddi Rumi dan Fakhruddin al-Razi misalnya, seperti ditulis Sayyed Hosein Nasr, lebih menekankan aspek negatif pikiran manusia yang murni sebagai tirai dan pembatas dan ketakmampuannya mencapai kenyataan-kenyataan Illahi.[38] Tidak hanya itu, Nasr juga memasukkan al-Ghazâlî di antara dua tokoh besar tadi, sebagai tokoh yang tidak menghargai akal.

Padahal, al-Ghazâlî kerap menyindir para sufi dan ulama yang sering mengkritik akal dalam kaitannya dengan pengalaman sufistik. Menurut al-Ghazâlî, kritik yang disampaikan para sufi dan sebagian ulama terhadap akal ini muncul dikarenakan mereka terlanjur mengidentikkan akal dengan hal yang bersifat logis dan diskursif semata. Di mana akal difahami sebagai alat untuk berfikir dan memahami. Bagi al-Ghazâlî, akal melampaui kategori-kategori logis. Ia merupakan subtansi *rûhânîyah* yang dimiliki manusia dan memiliki fungsi sebagai pembimbing bagi pengalaman spiritual. Pengalaman sufistik tidak bisa dilepaskan begitu saja dari peran akal agar terhindar dari pernyataan-pernyataan yang menyimpang dari syariat.

Di sinilah pentingnya peranan akal dalam pengalaman sufistik seorang sufi. Al-Ghazâlî menegaskan bahwa pengalaman-pengalaman sufistik tidak boleh bertentangan

---

[38] Sayyed Husaein Nasr, *Living Sufism*, hlm. 59. Terkait persoalan ini, J. Spencer Trimingham, dalam *Sufi Orders in Islam* menyebutkan, bahwa di dalam tasawuf akal merupakan bukan daya yang terpenting. Karena usaha penyempurnaan diri di dalam tasawuf bukanlah melalui proses intelektual, melainkan melalui penajaman daya-daya intuisi dan emosi. Lihat, J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford UP, 1973), hlm. 1-2

dengan akal.[39] Al-Ghazâlî bersandar kepada apa yang telah ditetapkan akal untuk menolak doktrin *ittihâd* atau *hulûl*, dan dia mengisyaratkan dengan jelas bahwa sikap mengabaikan akal dan keputusan-keputusannya akan membawa seseorang pada kekeliruan yang fatal, yakni kepada penyamaan antara dua unsur yang tidak mungkin saling menempati, atau menyatu; yaitu manusia dan Tuhan.

Perlu ditekankan, tatkala al-Ghazâlî memilih jalan tasawuf, ia tetap memelihara pikiran filosofisnya yang mandiri dan kritis. Dan dia tidak berbalik—seperti dituduhkan oleh sebagian orang—menjadi seorang sufi yang skeptis (*syak*) dan peragu. Dia tidak mengabaikan peranan akal yang begitu penting yang telah dianugerahkan Allah kepada manusia. Malah, jalan tasawuf telah membantunya membebaskan pikirannya dari keraguan dan kebimbangan. Meskipun banyak karya-karya al-Ghazâlî yang terakhir lebih bercorak tasawuf, namun karya-karya tersebut membuktikan keorsinalan dan kekreatifan pikiran-pikirannya.

Bedasarkan latar belakang di atas inilah, penulis meneliti peran dan fungsi akal dalam pengalaman sufistik seseorang menurut al-Ghazâlî. Apakah akal benar-benar mesti ditinggalkan dalam pengalaman spiritual seseorang? Atau justu sebaliknya—sebagaimana yang difahami al-Ghazâlî—wajib disertakan? Tentu dalam penelitian ini penulis tidak meneliti

---

[39] Mengenai permasalah ini, al-Ghazâlî menjelaskan dengan gamblang dalam kitabnya *Al-Maqsad al-Asmâ' Syarh Asmâ' al-Husnâ*. Dalam kitab ini ia memberi aturan yang tegas bahwa pengalaman spiritual tidak boleh memberi pengetahuan yang sifatnya dimustahilkan oleh akal, seperti satu lebih besar dari tiga. Lihat, al-Ghazâlî, *Al-Maqsad al-Asmâ' Syarh Asmâ' al-Husnâ*, (Kairo: Maktabah al-Qâhirah, t, th), hlm. 156.

seluruh karya al-Ghazâlî. Cukup kiranya bagi penulis memfokuskan pada tiga kitab al-Ghazâlî saja, yaitu: *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Misykât al-Anwâr*, dan *al-Maqsad al-Asnâ'fî Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ.* Adapun kitab-kitab al-Ghazâlî lain penulis jadikan bahan sekunder dalam penelitian tesis ini.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

a. Batasan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang masalah di atas, maka dengan ini penulis dapat mengidentifikasi beberapa masalah, di antaranya adalah:

Pertama, setelah mengamati diskursus panjang mengenai sosok al-Ghazâlî dalam khazanah pemikiran Islam, paling tidak seperti tampak dalam uraian latar belakang masalah di atas. Al-Ghazâlî dipandang oleh sebagian pemikir dan peneliti sebagai figur yang ikut menyumbangkan kemunduran Islam. Kritikannya terhadap para filosof melalui *Tahâfut al-Falâsifah* dan pemihakannya terhadap tasawuf, dipandang telah mengikis rasionalisme Islam, yang sebelumnya sempat berjaya di tangan kaum rasionalis Mu'tazilah dan para filosof seperti al-Fârâbî dan Ibn Sînâ.

Kedua, munculnya tudingan negatif terhadap al-Ghazâlî, menyangkut minimnya peran akal pada diri al-Ghazâlî, disebabkan karena mereka (pengkritik) hanya merujuk pada kitab *al-Munqidz min al-Dalâl*. Perlu kiranya pengkajian lebih mendalam terhadap sejumlah kitab al-Ghazâlî yang lain, seperti seperti *Tahâfut al-Falâsifah, Maqâsid al-Falâsifah, Misykât al-Anwâr, Mi'yâr al-'Ilm, al-Maqsad al-Asnâ fî Syarh Ma'ânî Asmâ' al-Husnâ, Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dan *al-Mustasfâ fî*

'Ilm al-Usûl. Dalam pandangan penulis, kitab-kitab yang tadi disebutkan sama sekali tidak menunjukkan kalau al-Ghazâlî merendahkan akal. Ia justru sangat memuliakannya dan menempatkan akal dalam posisi paling layak dan perlu dihormati sedemikian tinggi.

Ketiga, setelah mengadakan kajian yang mendalam, perlu kiranya penulis mengurai pengertian akal menurut al-Ghazâlî, berikut peran dan fungsinya serta hubungan antara akal dan tasawuf dalam proses pengalaman sufistik. Hal ini perlu ditelaah karena adanya penilaian negatif terhadap al-Ghazâlî, bahwa dalam pengalaman spiritual al-Ghazâlî dianggap meniadakan peran akal dan meletakkannya begitu saja.

Untuk lebih memfokuskan penelitian ini, penulis akan membatasi diri pada persoalan fungsi akal menurut al-Ghazâlî. Tentu dalam pembahasan ini penulis kaitkan dengan tasawuf, sesuatu yang dipandang oleh kebanyakan orang sangat tidak mungkin disatukan. Pembatasan masalah ini perlu dilakukan agar penulis lebih fokus dalam menulis dan menghindari luasnya pembahasan. Maka batasan masalah dalam penelitian ini yang dianggap layak dan sesuai untuk diteliti adalah tentang ***Fungsi Akal dalam Tasawuf al-Ghazâlî***.

b. Rumusan Masalah

Berpijak pada batasan masalah di atas, maka masalah pokok dalam penelitian ini dikembangkan dan dirumuskan dalam pertanyaan sebagai berikut: Seperti apa fungsi akal dalam tasawuf al-Ghazâlî? Dan mampukan akal memberi penilaian terhadap pengalaman sufistik yang supra-rasional?

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Tujuan penelitian secara umum dari penulisan tesis ini adalah, untuk mengetahui peran dan posisi akal dalam tasawuf al-Ghazâlî. Penelitian ini menjadi penting karena al-Ghazâlî berhasil memadukan akal dan tasawuf di tengah kecenderungan manusia modern yang lebih terpengaruh pemikiran rasional namun kering secara spiritual. Ditambah dengan perkembangan sains dan tekhnologi makin menjauhkan manusia dari sisi ruhaninya. Pada saat itulah manusia makin teralienasi dari jati dirinya sendiri.[40]

Adapun tujuan khususnya adalah; *pertama*, ingin mengetahuai seperti apa fungsi akal dalam tasawuf al-Ghazâlî. Dan *kedua*, ingin membuktikan bahwa akal bisa memberi penilaian terhadap pengalaman sufistik yang supra-rasional. Setelah mengetahui tujuan umum dan khusus, diharapkan tesis ini bisa memberikan pemahaman yang objektif tentang peran dan fungsi akal dalam pengalaman spiritual menurut al-Ghazâlî.

---

[40] Untuk lebih jelas mengetahui kondisi manusia modern yang makin jauh dari nilai ruhaninya, silahkan baca buku Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983). Dalam buku ini, Nasr menjelaskan dengan gamblang bagaimana manusia Barat dengan segudang prestasinya dari ilmu pengetahuan, filsafat, tekhnologi, ekonomi, dan peradaban, mengalamami krisis ruhani yang begitu akut. Dilihat dari luar memang peradaban Barat begitu menakjubkan, namun bila ditengok ke dalam jiwa masyarakatnya begitu kering dan kosong dari nilai-nilai ke-Tuhanan. Ilmu Barat telah mencapai puncak tertinggi namun secara bersamaan perang masih saja meletup di sana sini. Akal yang mereka junjung tinggi-tinggi secara bersamaan tidak mampu membuat dunia damai dan terbebas dari kekacauan. Inilah yang oleh Nasr disebut dengan *nestapa manusia modern*.

Adapun signifikansi dari penelitian ini adalah diharapkan tesis ini bisa bermanfaat dan berimplikasi teoritis dan praktis untuk tujuan akademik. Secara teoritis, sejumlah hasil temuan ini diharapkan bisa memberikan pemahaman baru yang lebih tepat, terutama dalam persoalan akal dan kaitannya dengan pengalaman spritual menurut al-Ghazâlî. Dengan begitu penelitian ini bisa menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya.

D. Tinjauan Pustaka

Penulis menyadari kajian mengenai al-Ghazâlî sudah sangat banyak dilakukan oleh para ahli dan peneliti sebelumnya, baik dari kalangan muslim sendiri maupun dari non-muslim. Berbagai sudut dari ajaran-ajarannya telah dielaborasi sedemikian rupa; ada yang melihat dari sudut teologis, fikih, hadis, tafsir, tasawuf, hingga filsafat. Figur al-Ghazâlî sebagai seorang pemikir yang cemerlang dan produktif, serta pengaruhnya yang begitu besar dalam peradaban Islam, menjadi penyebab utama mengapa para ahli begitu antusias untuk meneliti dan menggali lebih jauh buah pemikirannya dalam sejumlah karya monumentalnya.

Dalam kajian pustaka ini, penulis tidak akan mengungkapkan seluruh kajian yang telah dilakukan mengenai al-Ghazâlî dan pemikirannya, tetapi akan dipilih beberapa di antaranya yang relevan dan mempunyai kaitan langsung dengan penelitian ini. Beberapa kajian tersebut misalnya, studi yang agak lengkap mengenai pemikiran dan doktrin mistik al-Ghazâlî ditulis oleh Margaret Smith, *al-Ghazâlî the Mystic*. Buku ini menggambarkan dengan baik perjalanan spiritual dan

intelektual al-Ghazâlî, mulai dari pertama kali menimba ilmu seperti fikih, hadis, kalam, filsafat dan tasawuf. Sebagai karya biografi al-Ghazâlî, buku Smith itu terbilang komprehensif. Tapi sayang, Smith tidak menyinggung sejauh mana peran akal dalam pengalaman sufistik seseorang.

Dr. Muhammad Hamdî Zaqzûq menulis buku *al-Manhaj al-Falsafi Bain al-Ghazâlî wa Dikart* (1981). Buku ini membahas keseiringan antara pemikiran al-Ghazâlî dengan Rene Descartes, terutama terkait metode skeptisnya. Kendati begitu, Zaqzûq menyempatkan ruang untuk membahas sikap al-Ghazâlî terhadap peranan akal dalam pengalaman sufistik seseorang. Hanya saja porsinya sangat sedikit dan belum memadai.

H. Asnawi menulis tesis berjudul *Peranan Akal Menurut al-Ghazâlî* (1993) untuk mengambil gelar masternya di Institut Agama Islam Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh (sekarang sudah menjadi Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh). Dalam penjelasannya itu, Asnawi banyak mengulas pandangan al-Ghazâlî mengenai akal secara filosofis. Adapun kaitan akal dengan pengalaman sufistik tidak diulas.

Afrizal M menulis tesis berjudul *Pemikiran-Pemikiran al-Ghazâlî dalam Mengkafirkan Filosof* (1993). Tesis yang ditulis di Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta (kini sudah menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta) ini hanya mengulas polemik al-Ghazâlî dengan para filosof, terutama mengenai tiga hal yang ia anggap bertentangan dengan keyakinan, yaitu mengenai qidamnya alam (alam kekal), Tuhan tidak mengetahui yang Juziyyat, dan kebangkitan jasmani.

E. Metodologi Penelitian

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini meneliti pemikiran tokoh ternama di dunia pemikiran Islam, yaitu Abû Hâmid al-Ghazâlî tentang pandangannya terkait relasi akal dan tasawuf. Karena penelitian ini tentang studi tokoh, maka menurut Arief Furchan dan Agus Maimun, penelitian tokoh bisa digolongkan menjadi salah satu bagian atau jenis dari penelitian kualitatif. Penelitian ini bisa berbentuk studi kasus, penelitian sejarah, dan penelitian kepustakaan.[41] Adapun metode kualitatif secara umum didefinisikan sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang atau perilaku yang dapat diamati.[42] Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), dengan pengertian data-data yang menjadi objek penelitian yang terdiri dari bahan-bahan kepustakaan.[43]

b. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode analisis-konstruktif-kritis. Dengan begitu, penulis berharap bisa meletakkan pemikiran al-Ghazâlî secara objektif dan semestinya. Pertama-tama upaya yang akan dilakukan penulis adalah menganalisa pemikiran al-Ghazâlî terkait akal dan tasawuf dan relasi antara keduanya. Dalam tahapan ini, penulis

---

[41] Arief Fuchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 15

[42] Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), hlm. 4

[43] Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 134

akan merujuk kepada beberapa karya al-Ghazâlî sendiri seperti *Ihya 'Ulum al-Din, Misykât al-Anwâr*, dan *al-Maqsad al-Astnâ* sebagai sumber primer. Sementara kitab-kitab al-Ghazâlî lainnya dan tulisan yang berkenaan dengan tema pembahasan akan penulis jadikan sebagai sumber sekunder.

Setelah menganalisa data yang ada, penulis akan mencoba merekonstruksinya secara kritis. Upaya ini perlu penulis lakukan, karena pemikiran al-Ghazâlî yang tertuang dalam sejumlah karyanya tidak lepas dari konteks sosial di zamannya. Langkah ini merupakan upaya mengaitkan teks dan konteks. Tujuannya untuk mengetahui hal-hal yang mendasari pemikiran al-Ghazâlî sehingga menghasilkan pembacaan yang objektif.

c. Sumber Data

Adapun sumber utama yang banyak membahas tentang konsep akal adalah *Ihya 'Ulum al-Din, Misykât al-Anwâr*, dan *al-Maqsad al-Astnâ.* Sementara karya-karya Al-Ghazâlî lainnya adalah *Mizân Al-'Amal, Ma'arij al-Qudsi*, *Al-Iqtisâd fî Al-'Itiqâd,* dan *Faysal at-Tafriqah* akan penulis jadikan rujukan juga sebagai sumber sekunder. Sumber-sumber tersebut oleh penulis dianggap cukup memberi gambaran tentang pemikiran al-Ghazâlî terkait akal dan tasawuf.

Terhadap karya-karya al-Ghazâlî di atas, kita dapat memasukkannya sebagai dokumen sejarah (historis) yang cukup berharga. Schatzman dan Strauss menegaskan bahwa dokumen sejarah merupakan bahan yang penting dalam

penelitian kualitatif.[44] Dokumen-dokumen tersebut (karya-karya al-Ghazâlî) dapat mengungkapkan bagaimana subjek mendefinisikan dirinya sendiri, lingkungan dan situasi yang dihadapinya pada suatu saat, dan bagaimana kaitan antara definisi diri tersebut dalam hubungan dengan orang-orang di sekelilingnya dengan tindakan-tindakannya.[45]

d. Metode Pengumpulan Data

Adapun metode pengumpulan data yang akan dipakai dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi. Untuk lebih memudahkan penulis dalam melihat pemikiran Al-Ghazâlî tentang konsep akal dan relasinya dengan pengalaman sufistik, dilakukan klasifikasi data, menjadi data primer, data sekunder, dan data penunjang lainnya.

Semua karya-karya Al-Ghazâlî, terutama *Ihya 'Ulum al-Din, Misykât al-Anwâr*, dan *al-Maqsad al-Astnâ* merupakan sumber primer dalam penelitian ini. Sementara sumber sekunder adalah semua karya-karya Al-Ghazâlî yang tidak berhubungan secara langsung dengan tema pembahasan. Adapun sumber penunjang adalah karya para filosof, pemikir, dan yang lain yang relevan dengan topik penelitian.

---

[44] Leonard Schatzman dan Anselm. L. Strauss, *Field Research: Strategies for a Natural Sociology*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973), hlm. 14

[45] Prof. Deddy Mulyana, M.A., Ph.D., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010), hlm. 195

e. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini pada dasarnya kajian pemikiran tokoh yang terdapat dalam teks atau karyanya. Teks yang dijadikan sumber primer adalah *Ihya 'Ulum al-Din, Misykât al-Anwâr*, dan *al-Maqsad al-Asnâ* ataupun karya lainnya yang berkaitan dengan tema yang penulis bahas. Untuk membedah atau menafsirkan pemikiran al-Ghazâlî terkait fungsi akal dan relasinya dengan tasawuf, penulis menggunakan pendekatan hermeneutik[46] reproduksi atau rekonstruksi dengan mengacu kepada pendapat Friedrich Scheiermacher[47] yang biasa disebut sebagai bapak hermeneutik modern.

---

[46] Richard E. Palmer mendefinisikan hermeneutik sebagai studi pemahaman, khususnya tugas pemahaman teks. Menurutnya, dalam hermeneutik terdapat dua fokus perhatian yang berbeda dan saling berinteraksi; *pertama*, peristiwa pemahaman teks, dan *kedua*, persoalan yang lebih mengarah mengenai apa pemahaman dan interpretasi itu. Lihat, Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 8

[47] Scheiermacher dilahirkan di Breslau pada 21 November 1768 dari keluarga yang sangat taat dalam agama Protestan. Lihat, E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 35. Dia (Scheiermacher) adalah peletak dasar hermeneutika modern sekitar dua abad lalu. Dia menggunakan hermeneutik untuk memberikan pengertian terhadap berbagai masalah teologi yang sebelumnya dihindari oleh Gereja, yakni pertanyaan sekitar validitas catatan-catatan sejarah dan al-Kitab; penjelasan tentang realitas dan fenomena alam; tentang otoritas agama mengatur kehidupan; tentang keabsahan klaim-klaim agama atas kemurnian wahyu yang mereka terima di tengah pluralitas agama di dunia. lihat, Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 184-185

Hermeneutik Scheiermacher bertujuan merekonstruksi pengalaman mental pengarang teks.[48] Keasingan suatu teks harus diatasi dengan mencoba mengerti si pengarang, dengan cara merekonstruksi zaman si pengarang dan menampilkan kembali keadaan di mana pengarang berada pada saat ia menulis teks.[49] Dengan kata lain, si penafsir harus membuat penafsiran psikologis atas teks itu sehingga dapat mereproduksi pengalaman pengarang.[50]

Penggunaan pendekatan ini didasarkan kepada asumsi bahwa seorang tokoh berbuat atau berpikir pada dasarnya tidak dilepaskan dari pengaruh dorongan dirinya sendiri dan dorongan dari luar dirinya.[51] Hal ini juga sejalan dengan pandangan Komaruddin Hidayat yang menjelaskan bahwa hermeneutik sebagai sebuah metode penafsiran tidak hanya melihat teks dan kandungan makna literalnya. Lebih dari itu, hermeneutika berupaya untuk menggali makna dengan mempertimbangkan wilayah teks, wilayah pengarang, wilayah pembaca yang melingkupi teks tersebut.[52]

Problem yang dihadapi model hermeneutika teoritis ini adalah menitikberatkan pada pemahaman, yakni bagaimana

---

[48] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, hlm. 101

[49] K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris*, (Jakarta: Gramedia, 2013), hlm. 336.

[50] F. Budi Hardiman, Melampaui Positivisme dan Modernitas, (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2003), hlm. 43

[51] Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, (Ed.), *Metodologi Penulisan Agama Satu Pengantar*; (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 73

[52] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 25

memahami dengan benar.[53] Sedangkan makna yang menjadi tujuan pencarian hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki oleh penulis teks, dalam hal ini tokoh yang penulis kaji. Oleh karena tujuannya memahami secara objektif maksud dari si penulis, maka heremeneutika model ini juga disebut sebagai hermeneutika romantis yang bertujuan melakukan rekonstruksi makna. Maka tugas penulis mencoba merekonstruksi makna yang dikehendaki al-Ghazâlî melalui sejumlah karya-karyanya, terutama *Ihya 'Ulum al-Din, Misykât al-Anwâr*, dan *al-Maqsad al-Astnâ*.

f. Tahapan Analisis Data

Untuk memahami pemikiran tokoh, dalam hal ini adalah al-Ghazâlî, yang terdapat di dalam sejumlah karya-karyanya, maka penelitian ini dilakukan dengan beberapa tahapan analisis sebagai berikut:

Pertama, meneliti secara cermat apa yang disajikan al-Ghazâlî di dalam sejumlah karya-karyanya. Tentu tidak hanya karya-karya al-Ghazâlî saja, penulis melakukan pembacaan terhadap sejumlah artikel dan buku yang berkaitan dengan al-Ghazâlî, khususnya yang berkaitan dengan tema penulis.

Kedua, menjelaskan berbagai peristilahan, pendekatan, argumentasi yang digunakan al-Ghazâlî atau asumsi dasar dan orientasi berpikir al-Ghazâlî tentang fungsi akal dalam tasawuf.

Ketiga, memberikan interpretasi baik teks dengan teks, maupun teks dengan konteks, atau mendialogkan antara teks

---

[53] Joseph Bleicher, *Contemporery Hermeneutis: Hermeneutics as Method, Philosofhy and Critique*, (London: Raoutledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 15

dengan teks ataupun teks dengan konteks. Upaya untuk memberikan interpretasi ini untuk melihat kekuatan dan kelemahan pemikiran al-Ghazâlî tentang akal dan tasawuf.

g. Teknik Penulisan

Sebagai pedoman teknik penulisan tesis, penulis menggunakan buku Pedoman Akademik Magister Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta terbitan 2012.

F. Sistematika Penulisan

Penulisan penelitian ini terdiri atas lima bab, yaitu:

Bab *pertama*, adalah pendahuluan. Di dalam bab ini penulis menjelaskan tentang latar belakang mengapa penulis tertarik meneliti pembahasan ini. Adapun permasalahan meliputi identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, kemudian tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka dan metodologi penelitian.

Bab *kedua*, dalam bab ini penulis mengulas konsep akal dalam khazanah pemikiran Islam, yang meliputi akal dalam kebudayaan Arab, akal dalam al-Qur'an, akal menurut teologi, dan akal menurut para filosof.

Bab *ketiga*, penulis menjelaskan pokok-pokok pemikiran al-Ghazâlî tentang akal dan tasawuf. Tema ini mencakup biografi singkat al-Ghazâlî, di mana di dalamnya penulis menjelaskan konsep syak (keraguan) al-Ghazâlî dan sumber pengetahuan, pengaruh Ibn Sînâ terhadap al-Ghazâlî,

begitu juga dengan karya-karya al-Ghazâlî. Dalam bab ini juga, penulis mengulas akal menurut al-Ghazâlî, yang pembahasannya meliputi hakikat dan fungsi akal, pembagian akal, dan kapasitas akal. Pembahasan berikutnya penulis memaparkan tasawuf menurut al-Ghazâlî, yang pembahasannya meliputi makrifah, *maqâm* dan *ẖâl*.

Bab *keempat*, penulis mengangkat pembahasan mengenai akal dan relasinya dengan tasawuf al-Ghazâlî. Di mana pembahasannya meliputi pembahasan jiwa, ruh, kalbu dan akal. Pembahasan berikutnya penulis mengulas ruang lingkup akal yang meliputi akal dan jiwa, akal dan *naql*, akal dan panca indera, dan akal dan tasawuf. Pada bab ini, penulis juga mengulas kritik al-Ghazâlî pada sejumlah pencai kebenaran, kemudian kritiknya terhadap penganut faham *huẖûl* dan *ittiẖâd*. Tidak lupa penulis juga meluangkan beberapa lembar untuk melakukan studi kritis terhadap al-Ghazâlî.

Bab *kelima*, adalah penutup yang terdiri dari kesimpulan penulis mengenai penelitian ini dan saran untuk pembaca.

II

KONSEP AKAL DALAM KHAZANAH PEMIKIRAN ISLAM

Manusia adalah mahluk ciptaan Tuhan yang sangat istimewa. Secara teoritis, di dalam diri manusia terdapat tiga bagian penting yang menjadi keutamaannya; *jasmani, psikologis* dan *ruhani*. Pada tingkat jasmani, manusia dapat dilihat dari *'apa yang nampak'* (lahiriah)-nya, di mana hampir semua ajaran kesufian dalam Islam menganggap jasmani (*badan, materi*) sebagai penghalang untuk mencapai tingkat yang lebih tinggi.[1] Tingkat kedua adalah *nafsani*, yaitu tingkat

---

[1] Al-Ghazâlî dalam banyak karya tasawufmya, seperti *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Misykât al-Anwâr*, memberi penjelasan bahwa jasmani atau raga adalah tingkat terendah yang dimiliki manusia. Seseorang yang ingin sampai pada tingkat *fanâ' al-Fanâ'* (lebur bersama Tuhan) terlebih dahulu harus mampu menghilangkan kemelakatan materi atau ragawi yang ada dalam dirinya. Kendati begitu, al-Ghazâlî tidak menolak eksistensi jasmani sebagai sarana dalam mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Dia menyadari tubuh dengan seluruh anggota lahiriahnya memiliki peran penting untuk menghubungkan manusia dengan alam spiritual. Ibadah solat perlu menyertakan tubuh selain niat tulus dan kebeningan hati.

psikologis yang lebih kompleks daripada jasmani. Ia sifatnya lebih halus dan lebih pribadi. Dan yang terakhir adalah tingkat *ruhani* yang jauh lebih kompleks lagi dan lebih mendalam.

Lalu, pertanyaan adalah di mana letak akal? Bukankah akal menjadi salah satu tema paling penting yang dibahas dalam sejarah pemikiran dan keagamaan dalam Islam? Sampai-sampai al-Qur'ân dan al-Hadîts Nabi banyak menyinggung tentang keutamaan akal dan derajat orang yang akal. Begitu pentingnya peran akal, Muhammad al-Ghazâlî, dalam karyanya *Turâtsunâ al-Fikr fî Mîzân al-Syar'i wa al-'Aql*, membuat kesimpulan, bahwa akal yang lurus adalah satu-satunya alat dalam memahami wahyu *Illâhi* dan alam semesta secara berimbang.[2] 'Abd al-Halîm Mahmûd juga memberi pujian yang positif kepada akal. Menurutnya, al-Qur'ân bisa disebut kitab *al-'aql*, karena mengarahkan manusia secara jelas agar memerdekakan akal pikirannya dari ikatan yang membelenggu.[3] Apa jadinya bila manusia tanpa akal. Tentu hidupnya akan kehilangan arah dan kendali, bahkan bisa sampai terperosok pada jurang kehinaan.

Betapa pentingnya akal bagi kehidupan dan peradaban manusia, para pemikir Islam kontemporer, semisal Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, membuat proyek intelektual dengan memfokuskan pada kritik akal (نقد العقل). Arkoun dengan *'Kritik Akal Islam'* (نقد العقل الإسلامي) dan al-Jâbirî dengan *'Kritik Akal Arab'* (نقد العقل العربي). Menurut al-

---

[2] Muhammad al-Ghazâlî, *Syariat dan Akal dalam Perspektif Tradisi Pemikiran Islam*, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2002), hlm. 13

[3] 'Abd al-Halîm Mahmûd, *al-Islâm wa al-'aql*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th), hlm. 15

Jâbirî, faktor keterpurukan bangsa Arab dan kegagalannya untuk bangkit kembali adalah karena upaya kebangkitan itu menyimpang dari mekanisme kebangkitan yang semestinya.[4] Akal kritis yang seharusnya menjadi identitas dan jati diri bangsa Arab, justru malah terfragmentasi ke dalam, apa yang disebut al-Jâbirî, sebagai *akal kesukuan* (قبالية),[5] *akal ekonomi* (غنيمة),[6] dan *ideologi* (العقيدة).[7]

---

[4] Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009). Apa yang dilakukan al-Jâbirî dengan *Kritik Akal Arab*-nya, memiliki kemiripan dengan Arkoun dengan *Kritik Akal Islam*. Bagi keduanya, kritik tradisi yang utama harus diarahkan pada masalah yang paling mendasar, yaitu *"kritik epistemologis"*, yang dimulai pada *"kritik akal"*. Sehingga persoalan kritik tradisi Islam tidak melulu diarahkan pada produk-produk pemikiran, seperti masalah ketuhanan, wahyu, aliran-aliran kalam, fikih, dan sebagainya.

[5] Akal kesukuan atau sentimen kelompok masyarakat Arab sejak ditinggal pergi Nabi Muhammad hingga kini masih terasa kental, bahkan bisa jadi makin menguat—setidaknya itulah kesimpulan dari pengamatan Khalîl 'Abd al-Karîm dalam dua karyanya *Hegemoni Quraisy* dan *Negara Madinah*. Solidaritas kesukuan pada akhirnya membuat bangsa Arab terfragmentasi ke dalam kelompok-kelompok. Di mana ujungnya perpecahan dan perselisihan kerap terjadi atas dasar beragam dalih. Saat ini kita bisa menyaksikan sendiri seperti apa kondisi negara-negara Arab yang tengah diliputi peperangan demi peperangan hingga memporak-porandakan negara yang tengah mereka bangun sejak lama. Sebagai salah satu contoh, konflik horizontal yang terjadi antara Sunni dan Syiah yang hingga kini masih terjadi di beberapa negara Islam.

[6] Tidak bisa dipungkiri kondisi masyarakat Arab dewasa ini bisa dibilang cukup memperihatinkan, akibat perang saudara yang melanda di beberapa negara seperti Irak, Suriah, Yaman, Afghanistan, dll. Perang yang terjadi di negara-negara berpenduduk muslim tersebut, tentu bukan diakibatkan oleh satu faktor yang menjadi penyulutnya. Penulis meyakini motif ekonomi atau perebutan otoritas dan wilayah bisa menjadi salah satu penyebabnya.

Kalau boleh jujur, bangsa Arab sempat mengalami kejayaan yang gemilang dalam bidang ilmu pengetahuan karena mampu mengoptimalkan kemapuan akal dan daya kritisnya. Kenyataan ini mendapat pengakuan dari sejumlah ilmuan Barat, seperti Gustave Le Bon. Sejarawan sekaligus filosof sosial ini mengakui secara terbuka bahwa bangsa Arab-lah yang pertama kali mengajari bangsa-bangsa di dunia tentang metodologi yang memadukan antara kebebasan berpikir dengan menjalankan ajaran agama secara konsekuen.[8] Franz Rosenthal juga memiliki kesimpulan yang sama dengan Gustav Le Bon, bahwa bangsa Arab telah mencapai pengetahuan yang mengagumkan dengan melakukan observasi[9] dan laboratorium, hingga melahirkan kesimpulan

---

[7] العقيدة (*al-'aqîdah*) diartikan oleh al-Jâbirî dengan ideologi bukan dengan akidah, apalagi agama. Menurut al-Jâbirî ideologi akal Arab masih berhaluan konservatif tidak inovatif. Masyarakat Arab tidak akan mencapai peradaban yang maju bila belum bisa melepaskan kerangka berfikir yang jumud, mengekor dan konservatif.

[8] Lihat Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Dîn fî 'Ashr al-'Ilm*, cet 2, 1993, hlm 16. Terkait hal ini, Dr. A. Koslan dengan tegas menyatakan, bahwa perintis metode ilmiah atau metode eksperimen dalam arti yang sesunggunya adalah orang-orang Islam. Mereka mempelajari, menguji penemuan-penemuan orang terdahulu dan menolak data yang gagal mengikuti hukum-hukum fisika. Mereka melakukan riset-riset yang didasarkan pada penemuan-penemuan dan teori-teori independen mereka sendiri. Lihat, Dr. A. Koslah, *The Miracle of Islamic Sciences*, (Cedar Rapid, Iowa: Knowledge House, 1992), hlm. 34-35.

[9] Mulyadhi Kartanegara menjelaskan metode observasi atau eksperimen sudah dilakukan sejak masa kejayaan umat Islam dalam bidang ilmu pengetahuan. Di antara ilmuan yang melakukannya adalah Ibn Haitsâm saat hendak menunjukkan kelemahan pandangan mata dengan menunjukkan secara terperinci kekeliruan pandangan mata yang ditimbulkan oleh beberapa faktor, seperti jarak, posisi, transparansi, keburaman, lamanya memandang, dan

ilmiah yang besar. Semua itu dikarenakan penggunaan peran akal yang maksimal.

A. Akal dalam Kebudayaan Arab Kuno (Pra-Islam)

Dalam *Lisân al-'Arab* (لسان العرب) karya agung Ibn Manzûr, kata akal (العقل) memiliki arti *al-hijr* (الحجر), yaitu menahan, dan *al-nuhâ* (النهى), yang berarti kebijaksanaan, lawan dari lemah pikiran, yaitu *al-humq* (الحمق). Sehingga orang yang berakal adalah orang yang bisa menahan diri dan mengekang hawa nafsunya (العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها).[10] Akal juga terkadang disebut dengan hati (العقل القلب, والقلب العقل). Dinamakan akal karena mampu menahan pemiliknya dari hal-hal yang bisa mencelakakan dirinya (وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك). Akal juga berperan sebagai pembeda antara manusia dengan hewan (التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان).[11]

---

kondisi mata. Juga al-Bîrûnî saat berupaya mengukur keliling bumi. Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm, 53-55

[10] Seperti sebuah syair Arab yang berbunyi (و آفة العقل الهوى, فمن علا على هواه عقله فقد نجا) *"Musuh akal adalah hawa nafsu, siapa saja yang bisa mengendalikan nafsunya, maka akalnya akan selamat"*. Syair ini sangat populer terutama sekali di dunia pesantren.

[11] Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Kairo: Dâr al-Fikr), Jilid 11, hlm. 458-459. Lihat juga, Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 30. Ibn Taymîyah juga memberi penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan akal. Padahal seperti kita ketahui tokoh yang satu ini sangat keras mengkritik filsafat. Menurut Ibn Taymîyah, kata *'aql* adalah *masdar* (kata benda kerja, *verbal noun*) dari kata kerja *'aqala-ya'qilu*, yang berarti *"menggunakan akal"* atau *"berfikir"*. Dan yang dimaksud dengan akal itu adalah pembawaan naluri atau *gharîzah* yang diciptakan Allah dalam diri manusia, yang dengan naluri itu ia berfikir. Lihat, Ibn Taymîyah, *al-Furqân bain*

Pada masyarakat Arab sebelum Islam, kata akal sering dipakai dengan arti *diyat*, membatasi dan mengikat. Pemahaman selanjutnya diartikan dengan daya berpikir, sebagaimana diketahui dari syair-syair mereka. Dalam ungkapan syair di masa Islam, kata akal digunakan dalam arti sebagai tempat kembali, yang merupakan tumpuan seseorang ketika ia menetapkan suatu urusan. Bisa juga diartikan pemisah (*mumayyizah*) yang dapat memisahkan atau membedakan suatu yang didapat seseorang dari luar dirinya. Diartikan juga sebagai daya berpikir yang dapat mengarahkan manusia agar bersikap hati-hati dan waspada serta menghindari diri dari perbuatan yang buruk. [12]

Berkata al-Hârits ibn Asad, *"sesungguhnya orang-orang Arab menyebutkan 'paham' dengan akal, karena apa yang telah engkau pahami, engkau telah mengikat dan memeganginya dengan akalmu, sebagaimana unta yang telah terikat"*. Berkata al-Hâkim al-Tirmidzî, *"sesunggunya dikatakan akal, karen ia telah menahan (memenjarakan) nafsu dari kemauan yang buruk (al-hawa)"*.[13] Harun Nasution menduga, kata *'aqala* dalam tradisi Arab Jahiliah dihubungkan dengan orang yang bisa menahan diri dari amarah, sehingga ia bisa berbuat bijak. Orang yang berakal *('âqil)* di zaman Jahiliah dikenal dengan *hamîyah* (حمية) atau darah panasnya, adalah

---

Awliyâ al-Rahmân wa Awliyâ al-Syaitân, suntingan dan anotasi Dr. Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Karîm al-Yahyâ al-Nâshiriyyah, (Mesir, 1414 H), hlm. 208-209.

[12] Muhammad 'Alî al-Juzu', *Mafhûm al-'aql wa al-qalb fî al-Qur'ân wa al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1993), cet. ke 2, hlm. 26

[13] Muhammad 'Alî al-Juzu', *Mafhûm al-'aql wa al-qlb fî al-Qur'ân wa Sunnah*, hlm. 27

orang yang dapat menahan amarahnya dan oleh karenanya dapat mengambil sikap dan tindakan yang berisi kebijaksanaan dalam mengatasi masalah yang dihadapinya.[14]

Masyarakat Arab sebelum Islam juga terkadang memahami akal sebagai "*kecerdasan praktis*" semata. Karena itu, dalam pengertian yang terakhir ini, orang berakal adalah orang yang memiliki kecakapan untuk menyelesaikan masalah. Kebijaksanaan praktis serupa ini diambil oleh orang zaman Jahiliah. Hal ini tidak mengherankan, karena kalau tidak demikian tentu mustahil hidup dengan aman di alam padang pasir yang kejam.[15] Untuk membuktikan betapa masyarakat Arab pra-Islam sangat mengagumi akal sebagai *"kecerdasan praktis"* yang mampu memecahkan masalah, Toshihiko Izutsu mengutip sebuah sajak dari al-Shanfara. Di mana, kata Toshihiko, sang penyair seperti sedang menyombongkan diri dengan kecerdasan praktis yang dimilikinya.

> *"Selama seseorang menggunakan kecerdasannya (wa huwa ya'qilu), maka tidak akan terjadi peristiwa yang memalukan di mana ia tidak tahu apa yang harus dilakukan, entah ketika ia berada di jalan yang akan ia tuju, atau tergesa-gesa melepaskan diri dari sesuatu yang dibencinya"*.[16]

---

[14] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 6-7

[15] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 65

[16] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hlm. 65

Seiring bergantinya waktu, pengertian akal mengalami pergeseran yang cukup signifikan, terutama setelah berkembangnya filsafat Islam yang dipengaruhi tradisi Yunani. Jadi kapan saja kata ini digunakan dalam filsafat Islam sebagai istilah tekhnis, perlu sekali memahaminya bukan berdasarkan makna asli yang dikandungnya sebelum kebangkitan filsafat sebagai sebuah kata Arab asli, baik pada masa Jahiliah maupun dalam al-Qur'an, tetapi berdasarkan konsep Yunani *nous* menurut pengertian Aristotelian dan Neo-Platonis. Bagaimana pun bukan perkembangan alamiah konsep akal yang murni Arab, tetapi sesuatu yang artifisial.[17]

Dalam konteks flsafat Yunani (*nous*) inilah tempat daya berpikir berada di kepala, bukan di dada. Perbedaan atau lebih tepatnya perkembangan makna akal seperti ini dalam istilah Toshihiko Izutsu disebut sebagai kosakata *semi-transparansi*, yaitu suatu sistem konseptual berkala besar. Harun Nasution mengatakan, akal dalam pengertian Islam tidaklah otak, tetapi daya berfikir yang terdapat dalam jiwa manusia, daya yang sebagai digambarkan dalam al-Qur'an, memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya. Akal dalam pengertian inilah yang dikontraskan dalam Islam dengan wahyu yang membawa pengetahuan adari luar diri manusia yaitu Tuhan.[18]

Mu<u>h</u>ammad 'Âbid al-Jâbirî membedakan antara akal dalam kebudayaan Yunani dengan akal Arab. Menurutnya, akal Yunani, demikian juga akal Eropa modern, lebih berkaitan pada

---

[17] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hlm. 64-70

[18] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 13

pengetahuan. Sementara akal Arab lebih berkaitan dengan perilaku dan akhlak. Indikasinya bisa ditemukan dengan jelas dalam kamus-kamus bahasa Arab yang mengulas kata yang terbentuk dari *'a, qa, la*. Di mana hubungan antara signifikansi kata ini dengan perilaku tatakrama hampir-hampir niscaya dan lazim.[19] Kata *'a, qa, la*, mengandung aspek akhlak dan nilai, begitu juga dengan seluruh kata yang memiliki kedekatan makna dengannya seperti *dzihn* (ذهن)[20], *nuhâ* (نهى), *hijâ* (حجا)[21], *fikr* (فكر)[22], dan *fu'âd* (فؤاد)[23].

---

[19] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 30

[20] *Dzihn*, menurut al-Jâbirî, pada dasarnya berarti pemahaman. Namun pemahaman ini lebih berkaitan dengan nilai. Karena itu, kata al-Jâbirî, Ibn Manzûr dalam Lisân al-'Arab mengatakan, *dzahananî 'an kadzâ* (ذهنني عن كذا), yang berarti menghambatku dari sesuatu hal. *Dzihn* juga berarti kekuatan (القوة). Lihat, Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 30

[21] *Hijâ*, berarti memahami kesalahan. Menurut al-Jâbirî, kata yang bermakna *'memahami'* berkaitan dengan aspek nilai dan bukan dengan aspek epistemologis (kesalahan dan bukan sebab). Lihat, al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 30

[22] Meskipun kata *fikr*, bermakna *'melakukan konseptualisasi terhadap sesuatu'*, namun konseptualisasi ini mengandung nilai. Dalam *Lisân al-'Arab* dikatakan, ليس لي في هذا الأمر فكر yang berarti, *'dalam hal ini saya tidak berkepentingan'*. Lihat, al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 31

[23] *Fu'âd*, berarti menyala. Penulis *Lisân al-'Arab*, Ibn Manzûr, mengutip sebuah hadist Nabi yang mensifati *fu'âd* dengan belas kasih dan qalb (hati) dengan kelembutan karena ia memiliki kecerdasan emotif seperti juga kalbu. *Al-Maf'ud* adalah orang yang dalam hatinya dipenuhi dengan rasa sakit, di mana hal ini semakin menguatkan signifikansi emotif. Lihat, al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 30-31

Lebih lanjut, al-Jâbirî menambahkan, bahwa konsep akal dalam pemikiran Arab juga merambah wilayah lain, yaitu wilayah pengetahuan. Namun terdapat perbedaan mendasar antara gerakan dari pengetahuan kepada akhlak dengan gerakan dari akhlak kepada pengetahuan. Pada yang pertama, terjadi pada pemikiran Yunani-Eropa, akhlak dibangun berdasar pengetahuan. Sedang pada yang kedua, yang terjadi di dunia Arab, pengetahuan dibangun berdasar akhlak. Dalam pemikiran Arab, pengetahuan bukan dengan menyingkapkan hubungan-hubungan yang merajut fenomena alam satu sama lain, bukan aktivitas yang dengannya akal menampakkan diri dalam alam, tetapi bebedakan objek pengetahuan (baik inderawi maupun sosial) antara yang baik dan yang buruk. Signifikansi peran akal adalah mengarahkan pemiliknya kepada perbuatan yang baik dan mencegahnya dari perbuatan tercela.[24]

Tidak hanya al-Jâbirî yang membedakan akal Islam dengan Yunani dan Eropa, intelektual ternama Muhammad ‘Imârah kebangsaan Mesir juga melakukan hal yang sama. Dalam kitab *Harakah al-Mustalahât Bain al-Gharb wa al-Islâm*, ia menegaskan bahwa akal (rasionalisme) Yunani kosong dari teks-teks agama, sedangkan akal (rasionalisme) Barat adalah lawan dari teks-teks agama. Sebaliknya, akal (rasionalisme) Islam, baik klasik maupun kontemporer adalah saudara syari’at[25] dan jalan yang mengantarkan pada bukti atas kebenaran keyakinan-keyanikan agama.[26]

---

[24] Al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 30

[25] Terkait hubungan agama dan filsafat, Ibn Rusyd menyebutnya dengan istilah *“saudara kandung”* (الأخت الرضيعة). Bahkan, kata Ibn Rusyd,

Berbeda dengan akal (rasionalisme) Barat yang bersifat atheis, yang menjadikan alam fisik hanya berlaku karena hukum kausalitas, sebagai satu pandangan yang menafikan keberadaan peran Tuhan sebagai Sebab Pertama dan Maha Paripurna di alam ini. Akal (rasionalisme) Islam justru memadukan antara keduanya; alam mempunyai peran—materinya, fenomenanya, dan faktor-faktornya—adalah penyebab terhadap akibat. Namun ini semua adalah mahluk ciptaan bagi Sebab Pertama, yaitu Sang Pencipta Yang Maha Paripurna di alam ini.[27]

Akal dalam Islam bukanlah suatu wujud abstrak ataupun entitas yang berdiri sendiri seperti dalam filsafat Yunani. Akal dalam Islam ialah aktivitas penggunaan kecenderungan alamiah manusia sendiri untuk memahami segala sesuatu yang ada di sekelilingnya secara sistematis dan mencocoki naluri logika pemberian Allah. Karena sifatnya yang berupa aktivitas itu, akal berdimensi dinamis, tidak pernah berhenti.[28]

Dari penjelasan di atas kiranya kita dapat mengambil kesimpulan, bahwa akal dengan menggunakan bahasa Arab

---

agama dan filsafat saling menguatkan dan membenarkan satu sama lain (فإن الحق لا يضا د الحق بل يوافقه ويشهد له). Lihat, Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqâl Fîmâ Bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittisâl*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th).

[26] Muhammad 'Imârah, *Harakah al-Mustalahât Baina al-Gharb wa al-Islâm*, terj. *Perang Terminologi Islam versus Barat*, (Jakarta; Rabbi Press, 1998), hlm. 228

[27] Muhammad 'Imârah, *Harakah al-Mustalahât Baina al-Gharb wa al-Islâm*, terj. *Perang Terminologi Islam versus Barat*, (Jakarta; Rabbi Press, 1998), hlm. 220-221

[28] Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997), cet. I, hlm. 54

(العقل) memiliki pengertian yang berbeda dengan akal dalam pengertian *nous* yang dimaksud oleh filosof Yunani dahulu. Tidak hanya itu, akal juga terkadang disebut dengan nalar (*reason*) oleh orang Barat. Istilah akal dan nalar kadang membuat kita sulit membedakan keduanya. Padahal akal (العقل) dan nalar (reason) memiliki makna dan pengertian yang berbeda. Mari kita perhatikan pembedaan yang dilakukan oleh Sayed Muḫammad Naquib al-Attas. Naquib al-Attas menuliskan:

> *"Reason yang diterjemahkan dengan "nalar" adalah bagian dari akal ('aql dalam bahasa Arab) pada tingkat rendahnya, yang dimiliki oleh setiap manusia normal. Tepatnya, ia adalah akal diskursif, yang bekerja mengikuti langkah-langkah logis. Pada tingkat yang lebih tinggi, akal memiliki kemampuan yang lebih tinggi dan bekerja dengan cara yang berbeda; akal pada tingkat ini dirujuk oleh kata intelellect dalam bahasa Inggris. Jadi kata "akal", mencakup kedua makna ini sekaligus. Karenanya di sini intellect selalu diterjemahkan sebagai "akal", dan berdasarkan konteksnya, reason kadang-kadang juga diterjemahkan sebagai akal".*[29]

Terkait akal dan intelek, tradisi Islam juga dengan baik mampu membedakan antara keduanya. Sebagian pemikir Muslim menggunakan istilah *al-'aql al-kullî* untuk menyatakan intelek dan istilah *al-'aql al-juz'î* untuk akal. Intelek diibaratkan matahari yang bersinar dalam diri manusia, sedangkan akal

[29] Sayyed Muḫammad Naqueb al-Atâs, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), cet. I, hlm. 27-28

diibaratkan pantulan matahari. Intelek adalah alat yang digunakan pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden. Akal adalah instrumen pemikiran diskursif (*fikr*).[30]

B. Akal dalam Al-Qur'an

Yûsuf al-Qardhâwî dalam *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*, mencatat terdapat 49 kali al-Qur'ân mengulang materi akal. Kecuali satu, semuanya datang dalam bentuk *fi'l mudâri'*, terutama materi yang bersambung dengan *wâw jamâ'ah*, seperti bentuk *ta'qilûn*[31] atau *ya'qilûn*.[32] Lebih lanjut, Yûsuf al-Qardhâwî mencatat, terdapat 24 kali kata kerja *ta'qilûn* dalam al-Qur'ân dan 22 kali kata kerja *ya'qlûn*.

---

[30] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. I, hlm. 98

[31] أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون

"Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedang kamu melupakan diri (kewajibanmu) sendiri, padahal kamu membaca al-Kitab (Taurat)? Maka tidaklah kamu berpikir?." [al-Baqarah: 44]. Redaksi *afalâ ta'qilûn*, kata Yûsuf al-Qardhâwî, mengambil bentuk *istifhâm al-inkâri*, 'pertanyaan negatif', yang bertujuan memberikan dorongan dan membangkitkan semangat.

[32] أولوكان ءاباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون

"(Apakah mereka akan mengikuti juga) walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui satu apa pun, dan tidak mendapat petunjuk?" [al-Baqarah: 170]. Ayat ini merupakan cercaan kepada mereka yang tidak menggunakan akal yang telah dianugerahkan Allah.

Sedangkan untuk kata *'aqala, na'qilu*, dan *ya'qilu*, masing-masing terdapat satu kali.[33]

Apabila kita menilik kepada al-Qur'ân kita akan menemukan bahwa makna nilai yang dikaitkan dengan kata *'aql* dan yang semakna dengannya, pada umumnya mengekspresikan perbedaan antara yang baik dan yang burukm antara hidayah dan kesesatan. Barangkali yang terpenting dalam hal ini bahwa al-Qur'ân tidak menggunakan materi *'a, qa, la* dalam bentuk kata benda. Kata *al-'aql* sama sekali tidak terdapat dalam al-Qur'ân, namun sebagian besar kata ini terdapat dalam bentuk kata kerja.[34]

Senada dengan al-Jâbirî, Yûsuf al-Qardhâwî, juga memiliki kesimpulan yang sama. Menurutnya, al-Qur'ân memberi perhatian lebih khusus terhadap kata kerja *'aqala* dan derivasinya seperti *ya'qilûn* atau *ta'qilûn*, tetapi al-Qur'ân tidak menyebut *al-'aql* sebagai potensi dan subtansi dalam diri manusia yang darinya berlangsung beberapa proses olahpikir, seperti berpikir, mengingat, mengambil *'itibar*, dan sebagainya.[35] Karena itu tidak mengherankan bila Yûsuf al-Qardhâwî punya kesimpulan, bahwa Islam, melalui Kitab Sucinya al-Qur'ân, merupakan agama yang sangat menekankan pada penggunaan akal.[36]

---

[33] Yûsuf al-Qardhâwî, *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*, cet. I, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 13. Lihat juga, Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Dîn fî 'Ashri al-'Ilm*, cet 2, 1993, hlm 13. Lihat juga, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. II, hlm. 5

[34] Al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10, (Beirût, 2009), hlm. 31

[35] Yûsuf al-Qardhâwî, *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*, cet. I, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 22

[36] Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Dîn fî 'Ashri al-'Ilm*, cet 2, 1993, hlm 12

Untuk menunjukkan bahwa al-Qur'ân sangat mengapresiasi peran akal, Kitab Suci umat Islam ini, terkadang banyak menggunakan term lain, yang mempunyai hubungan erat dengan *'aql*, sebut saja salah satunya adalah *al-fikr*. Dalam banyak ayat, baik surah *Makkîyah* maupun *Madanîyah*, al-Qur'ân berulang kali mengajak umat manusia untuk berfikir. Râgib al-Ashfahânî, dalam kitabnya *Mufradât al-Fadh a-Qur'ân*, sebagaimana dikutip Yûsuf al-Qardhâwî menulis, "Pemikiran adalah sesuatu kekuatan yang berusaha mencapai suatu ilmu pengetahuan. Dan, *tafakkur* (berfikir) bekerjanya kekuatan itu dengan bimbingan akal. Dengan kelebihan itulah manusia berbeda dengan hewan. Dan objek pemikiran adalah sesuatu yang dapat digambarkan dalam hati, bukan lainnya."[37]

Râgib al-Ashfahânî juga menjelaskan bahwa terdapat beberapa pendapat kalangan sastrawan Arab untuk menjelaskan makna asli penggunaan term bahasa Arab *fikr*. Ia berkata, *"Kalimat ini merupakan hasil proses perubahan dari bentuk kata al-fark (menggosok). Bentuk fark digunakan untuk objek yang konkret, sedangkan term fikr digunakan untuk untuk makna-makna dan objek pemikiran yang abstrak. Ia adalah usaha menggali sesuatu dan menemukannya untuk mencapai hakikatnya"*.

Dalam al-Qur'ân, akal disebut pula dengan term *fu'âd*, baik dalam bentuk tunggal maupun jamak. Karena, ia termasuk dalam salah satu dari ketiga perangkat pokok ilmu pengetahuan: pendengaran, penglihatan, dan *fu'âd* (kalbu). *"Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak*

---

[37] Yûsuf al-Qardhâwî, *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*, hlm. 31

mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati semuanya itu akan diminta pertanggungjawaban" (QS: al-Isrâ': 36).

Tidak jarang al-Qur'ân menyeru manusia untuk menggunakan akal dan berfikir. Kata-kata yang mengandung arti berfikir, selain dari kata akal, terdapat banyak di dalam al-Qur'ân. Terkait hal ini, Harun Nasution menyebutkannya satu persatu, seperti *dabbara* (merenungkan) dalam 8 ayat, *faqiha* (mengerti) dalam 20 ayat, *naẕara* (melihat secara abstrak) dalam 30 ayat, dan *tafakkara* (berfikir) dalam 16 ayat. Kata-kata yang berasal dari kata *'aqala* dijumpai pada lebih 30 ayat. Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat berbagai kata tersebut di atas mengandung perintah agar manusia menggunakan akal dan daya fikirnya.[38]

Berikut ini adalah term-term di dalam al-Qur'ân yang mengandung arti berfikir selain *al-'aql*.

NO	Term	Arti	Jumlah
1	Naẕara	Melihat secara abstrak	Disebut sebaganyak 30 kali, di antaranya terdapat pada QS. Qaf (50): 6-7, QS. Al-Thariq (86):5-7. QS. Al-

[38] Harun Nasution, *Kedudukan Akal dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Indayu, 1979), hlm. 17. Buku ini pada awalnya berupa ceramah tentang *Kedudukan Akal dalam Islam*, yang disampaikan di Gedung Kebangkitan Nasional Jakarta, diselenggarakan pada 13 Januari 1979. Lihat juga, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. II, hlm. 39-44

			Ghasiyyah (88): 17-20.
2	**Tadabbara**	Merenungkan	Disebut beberapa kali, di antaranya terdapat pada QS. Shad (38): 29, QS. Muhammad (47): 24
3	**Tafakkara**	Berfikir	Disebut sebanyak 16 kali, di antaranya terdapat pada QS. Al-Nahl (16): 68-69, QS. Al-Jatsiyyah (45): 12-13.
4	**Faqiha**	Mengerti, faham	Disebut sebanyak 16 kali, di antaranya terdapat pada QS. Al-Isra (17): 44, QS. Al-An'am (6): 97, QS. Al-tawbah (9):122.
5	**Tadzakara**	Mengingat, memperoleh pengertian, mendapat pelajaran, memperhatikan, dan mempelajari	Disebut lebih 40 kali, di antaranya terdapat pada QS. Al-Nahl (16): 17, QS. Al-Zumar (39): 9, QS. Al-Dzariyat (51): 47-49.

6	**Fahima**	Memahami	Disebut beberapa kali, di antaranya terdapat pada QS. Al-Anbiya (21): 78-79.

Selain dari itu terdapat pula sebutan yang menggambarkan sifat berfikir bagi seorang Muslim seperti *ulû al-bâb* (orang-orang yang berfikir), *ulû al-absâr* (orang-orang yang melihat dengan akalnya), dan *ulû al-'ilm* (orang-orang yang mengetahui).[39] Dan dalam buku yang lain, Harun Nasution, menambahkan *ulû al-Nuha'* (orang-orang yang memiliki pencegah),[40] selain *ulû al-albâb*, *ulû al-absâr* dan *ulû al-ilm*:

1. *Ulû al-'Ilm*, yang berarti orang yang berilmu seperti terdapat pada QS. Ali Imran (3): 18
2. *Ulû al-Bâb*[41], yang berarti yang memiliki seripati akal seperti terdapat pada QS. Yusuf (12): 111, QS. Al-

---

[39] Harun Nasution, *Kedudukan Akal dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Indayu, 1979), hlm. 17. Buku ini pada awalnya berupa Ceramah tentang Kedudukan Akal dalam Islam, yang disampaikan di Gedung Kebangkitan Nasional Jakarta, diselenggarakan pada 13 Januari 1979.

[40] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. II, hlm. 45-46.

[41] Yûsuf al-Qardhâwî menyebut *ulû al-bâb* ini sebagai kaum cendikiawan atau kaum intelektual, di mana Allah memuji mereka di banyak ayat al-Qur'ân baik dalam surat Makiyah maupun Madaniyah. Ulû al-bâb adalah bentuk jamak dari term *lubb* yang berarti isi atau saripati. Di sini, kata al-Qardhâwî, Allah seakan hendak menunjukkan bahwa manusia terdiri dari dua bagian: kulit dan isi. Bentuk fisik adalah kulit, sedangkan akal adalah isi. Lihat, Yûsuf al-Qardhâwî, *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*, hlm. 22

Baqarah (2): 269, Ali Imran (3): 7, al-Ra'd (13): 19, Ibrahim (14): 52, Shad (38): 29, dan al-Zumar (39): 9

3. *Ulû al-absâr*, yang berarti orang yang mempunyai pandangan tajam seperti terdapat pada QS. Ali Imran (3): 13, QS. Al-Nur (24): 44
4. *Ulû al-Nuhâ*,[42] yang berarti orang yang memiliki pencegah (*al-'aql al-nâhiyah*) atau akal yang mencegah dari keburukan seperti pada QS. Thaha (20): 128

Meskipun al-Quran banyak menyebut istilah-istilah lain yang berkaitan dengan kata akal, tidak berarti makna yang dikandung kata ini berubah. Secara konsisten akar kata akal tetap digunakan al-Quran untuk menunjukkan makna aktivitas manusia dalam konteks *"memahami"*, *"mengerti"*, dan *"berpikir"* tentang sesuatu.

Selanjutnya kata *ayat* sendiri erat hubungannya dengan berfikir. Arti asli ayat ialah *tanda*, tanda yang menunjukkan pada sesuatu yang terletak tetapi tidak kelihatan di belakangnya. Untuk mengetahuinya, manusia harus memperhatikan tanda itu dengan menggunakan akalnya. Dalam al-Quran, terdapat kurang lebih 150 ayat mengenai fenomena alam. Ayat-ayat ini disebut ayat *kauniyah* (kejadian atau kosmos), menjelaskan bahwa alam ini penuh dengan

---

[42] *Nuhâ* adalah bentuk plural dari *nuhyah*, yaitu sebuah nama akal. Dinamakan demikian karena akal mencegah orang untuk melakukan apa yang tidak pantas untuk dilakukan. *Nuhâ* juga disebut sebagai *akal pengikat* karena ia mengikat atau mengekang manusia terhadap apa-apa yang tidak layak untuk dilakukan. Lihat, Yûsuf al-Qardhâwî, *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*, hlm. 28

tanda-tanda yang harus difikirkan manusia dan yang pada akhirnya membawa kepada Tuhan.[43] Salah satu contoh ayatnya adalah:

> *"Pada kejadian langit dan bumi, pada pertukaran malam menjadi siang, pada keadaan kapal yang berlayar di laut mengangkut benda-benda yang bermanfaat bagi manusia, pada air yang diturunkan Tuhan dari langit yang membuat bumi menjadi subur setelah ia gersang dan kemudian berkeliaran di atasnya berbagai macam binatang, pada pertukaran angin dan awan yang terletak di antara bumi dan langit (pada semua itu) terdapat tanda-tanda bagi manusia yang mempergunakan akalnya. (QS. (2): 164)."*

Semua bentuk ayat-ayat yang telah dijelaskan, ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata-kata *naẕara, tadabbara, tafakkara, faqiha, fahima, 'aqala*, ayat-ayat yang berisikan sebutan *ulû al-bâb, ulû al-'ilm, ulû al-abṣâr dan ulû al-nuhâ, dan ayat kauniyah*, mengandung anjuran, dorongan bahkan perintah agar manusia banyak berfikir dan mempergunakan akalnya. Berfikir dan menggunakan akal adalah ajaran yang jelas dan tegas di dalam al-Quran, sebagai sumber utama dari ajaran Islam.

---

[43] Harun Nasution, *Kedudukan Akal dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Indayu, 1979), hlm. 18. Buku ini pada awalnya berupa Ceramah tentang *"Kedudukan Akal dalam Islam"*, yang disampaikan di Gedung Kebangkitan Nasional Jakarta, diselenggarakan pada 13 Januari 1979. Lihat juga, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. II, hlm. 47.

C. Akal Menurut Teolog

Dalam membahasa masalah-masalah keagamaan, termasuk di dalamnya masalah ketuhanan atau tauhid, ulama-ulama Islam sejak masa lalu hingga sekarang, tidak selalu bergantung kepada wahyu, tetapi banyak juga yang berpegang kepada kekuatan akal. Sepanjang sejarah kebudayaan Islam, akal memainkan peranan penting. Buktinya nyata dari kehebatan akal adalah munculnya pemikir-pemikir brilian seperti Ibn Sînâ, al-Fârâbî, Ibn Rusyd, al-Ghazâlî, dan yang lainnya—dan tentunya dengan sejumlah karya-karya besar berikut temuan-temuannya.

Mengatakan Islam adalah agama yang menjunjung tinggi peran akal, bukanlah tanpa alasan. Al-Qur'ân sendiri banyak mengandung ayat-ayat yang menyeru umat manusia untuk menggunakan akal. Yûsuf al-Qardhâwî menegaskan, Islam adalah agama yang menekankan pada penggunaan akal. Dan akal tersebut digunakan untuk observasi dan perenungan yang mendalam, baik kepada sosok maupun kepada jiwa manusia itu sendiri, kepada cakrawala alam semesta, baik yang ada di langit maupun di bumi, bahkan kepada semua mahluk ciptaan Allah SWT.[44]

Perlu digarisbawahi, ketika akal dihubungkan dengan kata-kata rasional, rasionalisme, dan rasionalis dalam Islam,

---

[44] Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Dîn fî 'Ashri al-'Ilm*, cet 2, 1993, hlm 12. Dalam buku ini juga Yûsuf al-Qardhawî mengutip pandangan seorang penulis Marxis, Maxime Rodinson. Menurut Rodinson, sebagaimana ia kata dalam karyanya *'Islam and Capitalism'* diterjemahkan kedalam bahasa Arab menjadi *'al-Islâm wa Ra'samâliyyah'*, bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sakral. Di dalamnya banyak mengandung rasionalitas, bahkan menempati bagian terbesar. Rasionalitas dalam Islam ia ibaratkan seperti batu besar yang sangat kokoh.

harus dilepaskan dari arti kata yang sebenarnya. Yaitu percaya kepada rasio semata-mata dan tidak mengindahkan wahyu, sehingga wahyu dapat dibatalkan oleh akal. Dalam pemikiran Islam, akal tidak pernah membatalkan wahyu. Akal tetap tunduk pada teks wahyu. Akal digunakan hanya untuk memahami teks wahyu dan sekali-kali tidak untuk menentang wahyu. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi.[45]

Yang dipertentangkan dalam sejarah pemikiran Islam sebenarnya bukan akal dengan wahyu, baik oleh kaum Mu'tazilah, 'Asy'arîyah, maupun oleh kaum filosof Islam. Yang dipertentangkan adalah penafsiran tertentu dari teks wahyu dengan penafsiran lain dari teks wahyu itu juga. Jadi yang bertentangan sebenarnya dalam Islam adalah pendapat akal ulama tertentu dengan pendapat akal ulama lain tentang penafsiran wahyu, dengan kata lain, ijtihad ulama dengan ijtihad ulama lain.[46] Di sinilah kiranya pandangan Adonis ('Alî Ah̲mad Sa'îd) dalam kitabnya *"al-Tsâbit wa al-Mutah̲awwil"* dan Sa'îd al-'Asymâwî dalam *"Jawhar al-Islâm"*, mendapat

---

[45] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 101

[46] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hlm. 101-102. Kalangan Asy'arîyah maupun Mu'tazilah keduanya menggunakan akal dan menempatkan wahyu di atasnya. Hanya saja, mereka berbeda pandangan tentang cara menggunakan akal, berikut porsi dan kedudukannya. Asy'arîyah sedikit lebih tinggi menempatkan wahyu di atas akal saat memecahkan persoalan teologis. Sementara Mu'tazilah lebih berupaya mengeluarkan kemampuan akal semaksimal mungkin, sebah wahyu bagi mereka hanyalah teks yang harus diberi makna. Bila tidak, wahyu hanya akan menjadi teks suci yang diam, yang tak mampu menghadapi tantangan zaman.

konteknya. Keduanya berpendapat bahwa wahyu tidak akan berubah, sementara cara orang memahami wakyu akan terus berubah sesuai konteks dan tantangan zaman.

Apa yang dikatakan Harun Nasution di atas, mendapat pembenaran secara tegas dari Hassan Hanafî. Hanafî mengatakan, bahwa fokus perhatian akal adalah menginterpretasi-alegoriskan *naql* sehingga ia lebih signifikan dengan nalar atau *'aql*, dengan tanpa mengkritiknya atau menginterpretasi-alegorikan dengan interpretasi-alegoris radikal dengan merujuk kepada pengalaman-pengalaman humanistik yang merupakan asas (landasan) totalitas teks.[47]

Berdasarkan landasan teoritis di atas, diskusi mengenai akal dan wahyu dalam teologi Islam, bukan untuk mencari sumber mana yang lebih, dan paling otoritatif dari sekian banyak kelompok teologi. Karena dalam pandangan penulis sendiri, akal dan wahyu adalah dua sumber yang perlu digunakan secara bersamaan. Hanya saja dalam penggunaannya nanti sejauh mana seseorang menitikberatkan pada peran akal ketimbang wahyu, dan begitu juga sebaliknya. Bagi para teolog Islam, akal diartikan sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan.

Menurut salah satu tokoh Mu'tazilah, Abû al-Hudzail, akal selain memiliki fungsi memperoleh pengetahuan, juga sebagai daya yang membuat seseorang dapat membedakan antara dirinya dan benda lain dan antara benda-benda satu dari yang lain. Akal dapat mempunyai daya untuk mengabstrakkan

---

[47] Hassan Hanafî, *Studi Islam 2; Pembacaan atas Tradisi Barat*, (Yogyakarta: LkiS, 2015), hlm. 53

benda-benda yang ditangkap indera.[48] Dan yang lebih penting lagi, bagi Mu'tazilah, akal memiliki fungsi dan tugas moral. Itu artinya orang yang berakal adalah orang yang mampu membedakan mana kebaikan dan mana kejahatan.

Berkenaan dengan diskusi akal dalam teologi Islam sering dihadap-hadapkan dengan keberadaan wahyu. Polemik yang penting mengenai hal ini terjadia antara aliran-aliran teologi Islam, terutama antara Mu'tazilah dan Asy'arîyah, dan juga Mâturîdîyah di lain pihak. Yang dipermasalahkan adalah soal kesanggupan akal dan fungsi wahyu terhadap dua persoalan pokok dalam agama, yaitu adanya Tuhan serta kebaikan dan kejahatan. Pertanyaan yang dimajukan adalah (1). Dapatkan akal mengetahui adanya Tuhan?, (2). Kalau ya, dapatkan akal mengetahui kewajiban berterimakasih kepada Tuhan?, (3). Dapatkan akal mengetahui apa yang baik dan apa yang jahat?, (4). Kalau ya, dapatkah akal mengetahui bahwa kewajiban bagi manusia berbuat baik dan wajib baginya menjauhi perbuatan jahat?

Bagi kaum Mu'tazilah, segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantara akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterimakasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Baik dan jahat wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang baik dan menjauhi

---

[48] Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2016), hlm. 12. Pandangan ini senada dengan pendapat Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî mengenai Indera Internal (المدركة الداخلة) yang terdiri dari; indera kolektif, konsepsi, daya fantasi, waham (imajinasi), dan memori.

yang jahat adalah wajib.[49] Mu'tazilah memandang bahwa penalaran akal sebagai kewajiban pertama manusia.[50]

Muhammad 'Imârah menjelaskan, bahwa penalaran akal bagi Mu'tazilah merupakan jalan mengenal Allah dan mengimaninya. Mengenal Allah dan iman kepada-Nya membukakan jalan kepada risalah, wahyu dan al-kitab. Dari sini mereka mengandalkan akal beserta al-Kitab, Sunnah dan Ijma', dan bahkan mendahulukan akal dari semua itu. Mendahulukan bukan dalam pengertian mengutamakan (akal atas wahyu), melainkan mendahulukan urutan saat memahami teks.[51]

> *"Dalil-dalil (agama) terutama adalah penalaran akal. Karena dengan akal dapat dibedakan antara yang baik dan yang buruk. Dengan akal dapat memahami bahwa al-Kitâb adalah hujjah kebenaran, begitu juga dengan Sunnah dan Ijmâ'. Barangkali sebagian orang heran dan menyangka bahwa dalil-dalil agama adalah al-Kitâb, Sunnah, dan Ijmâ' saja atau mengira bahwa akal apabila menunjukkan pada persoalan-persoalan, ia diakhirkan, padahal tidak demikian halnya. Sebab Allah mengajak bicara hanya kepada orang yang berakal".*[52]

---

[49] Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2016), hlm. 82

[50] 'Ali Fahmî Husain, *al-Jabâriyyah: Abû 'Ali wa Abû Hâsyim*, (Tripoli: Libiya, 1968), hlm. 333

[51] Muhammad 'Imârah, *Harakah al-Mustalahât Baina al-Gharb wa al-Islâm*, terj. *Perang Terminologi Islam versus Barat*, (Jakarta; Rabbi Press, 1998), hlm. 219

[52] Al-Qâzî 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad, *Fadhl al-'Itizâl wa Tabâqât al-Mu'tazilah*, (Tunis, 1972), hlm. 127

Perlu diketahui, bahwa mendahulukan akal—menurut runtutan tidak berarti menutup mata terhadap *naql* (wahyu), melainkan mengharmoniskan, memadukan dan menguatkan. Dengan keputusan Mu'tazilah seperti itu, aliran ini juga tidak hanya menggunakan akal sebagai jalan pengetahuan, melainkan mereka menggunakannya sebagai dalil untuk mengetahui dasar-dasar syari'ah.

Berbeda dengan Mu'tazilah, 'Asy'arîyah mengatakan bahwa akal hanya dapat mengetahui hanya satu dari keempat masalah yang dipertanyakan di atas tadi, yaitu hanya tentang keadaaan Tuhan saja. Menurut 'Asy'arîyah, semua kewajiban dapat diketahui hanya melalui wahyu. Akal tidak dapat menentukan sesuatu menjadi wajib dan dengan demikian tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat adalah wajib. Selanjutnya 'Asy'arîyah mengatakan bahwa akal dapat mengetahui adanya Tuhan, tetapi mengetahui tentang kewajiban terhadap Tuhan diperoleh hanya melalui wahyu.[53]

Jelas bahwa antara Mutazilah dan 'Asy'arîyah terdapat perbedaan besar mengenai kesanggupan akal manusia. Kalau bagi Mu'tazilah daya fikir manusia begitu kuat, karena itu bisa mengetahui keempat persoalan di atas tadi. Sementara bagi kelompok 'Asy'arîyah akal sangat lemah, dan kerena itu hanya bisa mengetahui satu persoalan dari keempat masalah yang ada.

Kaum Mâturîdîyah Samarkand memberi jawaban yang lain terhadap keempat pertanyaan di atas. Bagi mereka hanya

---

[53] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam al-Qur'ân*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 76-77. Lihat juga, Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2016), hlm. 83-84

satu, yaitu kewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat, yang tidak dapat diketahui oleh akal. Ketiga masalah lainnya adalah dalam jangkauan akal. Akal dapat mengetahui adanya Tuhan, wajibnya manusia berterimakasih kepada Tuhan dan kebaikan serta kejahatan.[54] Berbeda dengan Maturiah Samarkand, aliran Bukhara berpendapat, bahwa akal hanya dapat mengetahui pengetahuan-pengetahuan saja. Adapun kewajiban-kewajiban, itu hanyalah wahyu yang bisa menentukannya. Jadi yang dapat diketahui oleh akal hanyalah dua dari keempat masalah di atas tadi, yaitu adanya Tuhan dan kebaikan serta kejahatan.[55]

D. Akal Menurut Filosof

Polemik yang terjadi di antara para teolog berkenaan dengn akal dan wahyu, sepertinya tidak terjadi di kalangan para filosof. Hampir semua filosof berkeyakinan bahwa akal dan wahyu memiliki kebenaran, dan karena itu perlu diharmoniskan. Para filosof muslim sangat menghargai posisi akal, bahkan keberadaanya sangat penting bagi keberadaan wahyu sendiri. Tanpa akal, wahyu dipastikan tidak akan berfungsi.

Adalah al-Kindî,[56] filosof pertama yang mencoba mengharmoniskan akal dan wahyu ke arah perdamaian yang

---

[54] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hlm. 77

[55] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hlm. 77

[56] Nama lengkapnya adalah Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî. Ia dilahirkn di Kûfah sekitar tahun 801 M dan wafat pada tahun 886 M. Al-Kindî dinisbatkan kepada Kindah, suatu kabilah terkemuka pra-Islam yang merupakan cabang dari Banî Kahlan yang menetap di Yaman. Dalam catatan sejarah, al-Kindî merupakan filosof Muslim pertama. Namun, kata Felix Klein-

semestinya. Al-Kindî sendiri mendefinisikan akal sebagai suatu esensi sederhana yang dapat mengetahui realitas-realitas sebenarnya dari benda-benda. Dengan kata lain, akal, menurut Majîd Fakhrî, memiliki kemampuan untuk mengenali, memahami, dan mengerti, yang dilawankan dengan kemampuan menghendaki dan kemampuan merasai atau menginderai.[57]

Dalam *Risâlah Fî al-'Aql*,[58] al-Kindî meringkas pendapat Aristoteles, Plato, Plotinus, dan Alexander Frodes. Dalam buku kecil tersebut, al-Kindî memiliki pandangan berbeda dengan Aristoteles berkenaan dengan akal. Aristoteles menyebutkan tiga macam akal, sedangkan al-Kindî sendiri menyebutkan empat macam akal. Itu artinya, al-Kindî menambahkan akal keempat, yaitu *akal lahir* yang tidak ada

---

Franke, tidak berarti bahwa kaum Muslim sebelum al-Kindî tidak mempunyai perhatian sama sekali terhadap gagasan-gagasan filsafat Yunani. Sebaliknya, beberapa pengetahuan filsafat, meskipun sepotong-potong, dapat dinisbatkan pada ilmu kalam Mu'tazilah awal. Lihat, Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *ed.*, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, (Bandung: Mizan, 2003), cet. I, hlm. 207.

[57] Majîd Fakhrî, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hlm. 33.

[58] Risalah ini di kemudian hari sangat berperan penting dalam sejarah filsafat Islam dan menempati posisi yang agung di mata para filosof Muslim yang hidup setelahnya, semisal al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd. Risalah ini juga berperan penting dalam diskusi-diskusi panjang seputar sifat akal yang terjadi di antara para filosof Kristen Abad Pertengahan. Muhammad 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993), hlm. 28. Lihat juga, Majîd Fakhrî, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hlm. 33.

pada Aristoteles. Dan ini merupakan kreasi al-Kindî sendiri dalam membagi fungsi akal.[59]

Al-Kindî membedakan empat bagian akal, yaitu, *pertama*, akal yang selalu aktif; *kedua*, akal potensial; *ketiga*, akal yang berubah di alam jiwa, dari potensial menjadi aktual; *keempat*, akal Lahir, yaitu ketika akal aktual digunakan disebut dengan akal lahir.[60]

Bagi al-Kindî, pengetahuan akal bersifat universal dan immaterial. Walaupun akal mampu mencapai hakikat segala sesuatu, namun al-Kindî masih memandangnya sebagai kebenaran yang semu dan bukan hakikat yang sebenarnya. Hal tersebut dikarenakan metode yang dihasilkan oleh pengetahuan akal sangat beragam. Oleh karena itu al-Kindî mengingatkan agar setiap orang dalam memperoleh ilmu pengetahuan menggunakan metode yang sesuai dengan sifat masing-masing ilmu. Suatu kesalahan jika seseorang menggunakan metode ilmu alam untuk mempelajari matematika atau menggunakan ilmu alam untuk memperoleh pengetahuan metafisika.[61]

Filosof berikutnya adalah al-Fârâbî. Ia dilahirkan di Fârab (Transoxania) pada tahun 870 M, berkebangsaan Turki yang tinggal di Baghdad. Catatan paling awal dalam *Kitâb al-Fihrist*, karya Ibn al-Nazîm (w. 990 M), hanya memberikan sedikit informasi tentang kehidupan filosof yang satu ini. Kalau

---

[59] 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 28.

[60] 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 28-29. Bandingkan dengan Majîd Fakhrî, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hlm. 33.

[61] Fâtimah Ismâ'il, *Minhaj al-Bahts 'Inda al-Kindî*, (Hedron: Forgenia, 1998), hlm. 67

dalam al-Kindî belum dijelaskan sistem emanasi secara rinci, maka al-Fârâbî menjelaskannya dengan begitu rinci dan jelas. Dari sistem emanasi inilah al-Fârâbî berbicara mengenai akal. Menurutnya Tuhan adalah *Akal* (العاقل).

Tuhan sebagai Akal,[62] berfikir tentang diri-Nya, dan dari pemikran itu timbullah suatu wujud lain. Tuhan merupakan Wujud Pertama (*al-Wujûd al-Awwal*) dan dengan pemikiran itu timbul Wujud Kedua (al-Wujud al-Tsânî) yang juga mempunyai subtansi. Ia disebut Akal Pertama (*al-'Aql al-Awwal*) yang tidak bersifat materi. Wujud kedua ini berpikir tentang wujud pertama, dan dari pemikiran ini timbullah wujud ketiga (*al-wujûd al-Tsâlits*), disebut akal kedua (*al-'Aql al-Tsânî*). Wujud kedua atau akal pertama ini berpikir tentang dirinya dan dari situ tumbullah langit pertama dan seterusnya sampai wujudnya Bintang-Bintang, Planet, Saturnus, Jupiter, Mars, Matahari, Venus, Merkuri dan Bulan. Semua itu sampai akal kesepuluh. Dari akal kesepuluh muncullah bumi, ruh-ruh, dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur, yaitu: api, udara, air, dan tanah.[63]

---

[62] Terkait persoalan ini, al-Fârâbî menjelaskan dengan terang dalam salah satu karya monumentalnya, *Arâ' Ahl al-Madînah al-Fazîlah*, bahwa Tuhan adalah Akal Murni. Ia Esa adanya dan yang menjadi objek pemikiran-Nya hanya subtansi-Nya saja. Karena itu Tuhan adalah *'Aql, 'Âqil*, dan *Ma'qûl* (Akal, Subtansi Yang Berpikir, dan Subtansi Yang Dipikirkan). Lihat, al-Fârâbî, *Mabâdî Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdîlah,* a Revised text with introduction, translation, and commentary by Richard Walzer, (New York: Oxford University Press, 1985), hlm. 70

[63] Muhammad Ali Abu Rayyâ, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Iskandariyah: Dar al-Qaumiyyah, 1967), jilid II, hlm. 453

Dalam *Risâlah Fî al-'Aql* (Risalah tentang Akal), al-Fârâbî memuat enam istilah seputar nalar atau akal. *Pertama* adalah akal yang oleh orang awam dikenakan pada orang cerdik atau cerdas, yang juga dipakai untuk mengukur "kemasuk-akalan". *Kedua*, akal seperti yang dimaksud oleh teolog ketika membenarkan atau menolak pendapat tertentu. Dalam konteks ini, tulis al-Fârâbî, akal dapat direduksi menjadi "kesepakatan umum". *Ketiga*, akal yang pernah disebut Aristoteles dalam *Analytica Posteriora* (Arab: *Kitâb al-Burhân*) sebagai *habitus* (Arab: *Malakah*). Melalui akal ini, prinsip-prinsip pembuktian (*demonstration*) diketahui oleh manusia secara intuitif. Keempat, akal yang diungkapkan oleh Aristoteles dalam *Nicomachean Ethics*-nya sebagai "akal praktis hasil pergumulan panjang manusia, yang memberinya kesadaran tentang tindakan yang patut dipilih atau dihindari".

Kelima, akal seperti yang dibahas Aristoteles dalam *De anima*, yang dengan sendirinya mencakup empat bagian, yaitu: (1). Akal potensial atau material berperan mengabstraksi bentuk-bentuk materiil dari *substratum materiil*. (2). Akal aktual sebagai tempat bersemayamnya bentuk materiil hasil abstraksi dari akal potensial. (3). Akal capaian (mustafâd), tempat yang mewadahi bentuk *kawruhan* (*intelligible form*) yang sudah terabstraksi (terbebaskan, terlepaskan) dari materi. Akal yang bisa mencerap bentuk *kawruhan* ini menandai puncak kemampuan intelektual manusia dan garis pembatas batas antara alam materiil dan intelegensia. (4). Akal aktif, yang tertinggi dari sejumlah intelegensi, dapat diibaratkan sebagai adikodrati (supermundane agency) yang memberdayakan akal manusia agar dapat mengaktualisasikan pemahamannya. Akal

ini berfungsi seperti matahari yang menerangi benda-benda ragawi agar benar-benar (*actually*) bisa dilihat.

Keenam, adalah akal yang disebut oleh Aristoteles dalam *Metaphysics*, yaitu nalar, intelek, atau pikiran yang berpikir dan berswacita mengenai dirinya sendiri. Dan inilah yang disebut Tuhan. Menurut al-Fârâbî, akal ini sepenuhnya terbebas dari segala kenistaan dan ketidaksempurnaan materiil. Tak ada akal yang tak berasal dari-Nya, termasuk akal aktif yang mengaktualkan pemahaman manusia.[64]

Al-Fârâbî sendiri menggunakan istilah yang sama—*'aql*—untuk intelek maupun akal, seperti umumnya terjadi dalam tradisi intelektual Islam. Kendati demikian, Al-Fârâbî cukup jelas membedakan fungsi masing-masing. Menurutnya, intelek adalah prinsip akal dalam pengertian bahwa akal merupakan buah karya intelek.[65] Mengenai hal ini, Osman Bakar memberi penjelasan. Menurutnya, prinsip-prinsip atau premis-premis yang mendasari jenis tertinggi penalaran berasal

---

[64] Majîd Fakhrî, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2001), cet. I, hlm. 51-51. Bandingkan dengan Muhammad 'Alî Abû Rayyâ dalam *al-Falsafah al-Islamîyah*. Menurutnya, al-Fârâbî mengatakan bahwa jiwa manusia sebagaimana halnya dengan materi asal memancar dari akal kesepuluh memiliki daya-daya, yaitu (1) *al-Muharrikah* (gerak) yang terdiri dari makan, minum, dan berkembang. (2) *al-Mudrikah* (menangkap) yang terdiri dari merasa dan imajinasi. (3) al-Nâtiqah (berbifikir) yang terdiri dari akal praktis dan akal teoritis. Daya berpikir terdiri dari tiga tingkat, yaitu, Akal Potensial (*al-'Aql al-Hayûlâ*), Akal Aktual (*al-'Aql bi al-Fi'li*), dan Daya Perolehan (*al-'Aql al-Mustafâd*). Lihat Muhammad 'Alî Abû Rayyâ, *al-Falsafah al-Islamîyah*, (Iskandariyah: Dar al-Qaumiyyah, 1967), jilid II, hlm. 453

[65] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. I, hlm. 98

dari intelek. Dari premis-premis ini akal menghasilkan suatu batang tubuh wacana silogistik.[66]

Filosof berikutnya adalah Ibn Sînâ (980 M-1037 M),[67] lahir di Afsanah (desa kecil dekat Bukharâ, Ibu Kota Dinasti Sâmâniyah). Ia memahami akal sebagai entitas tersendiri dan ditempatkan di antara ruh dan jiwa. Ruh sebagai bagian eksistensial kita yang paling tinggi berasal dari Tuhan. Manusia sama dengan binatang dalam dua tingkat; yaitu jasmani dan nafsani. Tetapi tidak pada tingkat ruhaninya, karena binatang tidak punya ruh. Maka sebetulnya yang disebut ruh bukanlah hidup ini, tetapi sesuatu yang lebih tinggi daripada hidup. Sebab kalau hanya hidup, binatang juga hidup. Manusia seperti digambarkan dalam al-Qur'an, setelah sampai pada proses tertentu dalam pertumbuhannya, "...dan meniupkan ke dalamnya sebagian ruh-Nya (QS: 32: 9)". Inilah sebabnya kenapa dalam tasawuf semua manusia dipandang mempunyai sifat ilahiah (*lâhût*), dan inilah yang harus didorong agar bisa kembali kepada Allah.[68]

Ruh sendiri memiliki beberapa fakultas *rûhâniyah*, yaitu: Fakultas Nabati (*al-Rûh al-Nabâtîyah*), Fakultas Hewani (*al-Rûh al-Hayawânîyah*), dan Fakultas Insani (*al-Rûh al-*

---

[66] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 98

[67] Nama lengkapnya adalah Abû 'Alî al-Husain ibn 'Abd Allâh ibn 'Abd Allâh ibn 'Alî ibn Sînâ. Ia dikenal dengan julukan *al-Syaikh al-Raîs* untuk menunjuk pada status terkemukanya dalam mengajar dan posisi politiknya yang tinggi sebagai wazîr. Di usia 10 tahun, Ibn Sînâ menyelesaikan pelajaran al-Qur'an (bahkan berhasil menghafalnya) dan literatul Islam lainnya, seperti fikih, astronomi, kedokteran, logika, dan filsafat pada usia 18 tahun.

[68] Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedia Nuscholish Madjid*, (Jakarta: Mizan, 2006), jilid I, cet. I, hlm. 103

Insânîyah) yang biasa disebut dengan akal atau jiwa rasional. Jiwa rasional dibagi oleh Ibn Sînâ menjadi Akal Praktis (عاملة) dan Akal Teoritis (عالمة). Akal Praktis menerima arti-arti yang berasal dari materi melalui indera pengingat yang ada pada jiwa binatang. Akal Praktis lebih memusatkan perhatian pada alam materi, menangkap kekhususan (partikular). Sementara Akal Teoritis menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah ada dalam materi, seperti Tuhan, roh dan malaikat. Akal Teoritis bersifat metafisis, mencurahkan perhatian pada dunia imateri dan menangkap keumuman.[69]

Pada Akal Teoritis, Ibn Sînâ membaginya menjadi empat tingkatan. *Pertama*, Akal Potensial atau Akal Materi (العقل الهيولي)[70], yaitu akal yang kesanggupannya menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah berada dalam materi, belum keluar. *Kedua*, Akal Bakat (العقل بالملكة)[71], yaitu akal yang

---

[69] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 10. Bandingkan dengan Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), cet I, hlm. 24. Lihat juga, 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 120

[70] Mengenai Akal Potensial/Materi ini, 'Utsmân al-Najât memberi penjelasan. Bahwa akal tingkat pertama ini memiliki kesiapan mutlak untuk menangkap hal-hal yang rasional sebelum kesiapan berubah menjadi aksi. Contohnya adalah kesiapan yang ada pada anak kecil untuk belajar menulis. Lihat juga, 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 138.

[71] Ketika anak kecil mempersepsi hal-hal rasional yang utama, yaitu premis-premis yang memperoleh pembenaran tanpa usaha, seperti pernyataan "keseluruhuan lebih besar dari bagian" dan "ukuran yang sama adalah untuk sesuatu yang sama", sesungguhnya pernyataan-pernyataan itu menjadi akal bakat. Ibn Sînâ mengumpamakan akal bakat dengan daya anak kecil yang

kesanggupannya berfikir secara murni abstrak telah mulai kelihatan. Ia telah dapat menangkap pengertian dan kaedah umum, seperti 'seluruh lebih besar bahagian'. *Ketiga*, Akal Aktuil (العقل بالفعل), yaitu akal yang telah lebih mudah dan telah lebih banyak menangkap pengertian dan kaedah umum dimaksud. Akal Aktuil ini merupakan gudang bagi arti-arti abstrak, yang dapat dikeluarkan setiap kali dikehendaki. *Keempat*, Akal Perolehan (العقل المستفاد), yaitu akal yang di dalamnya arti-arti abstrak tersebut selamanya sedia untuk dikeluarkan dengan mudah sekali.[72]

Dari uraian di atas, dapat diambil kesimpulan, bahwa akal dalam tradisi pemikiran Islam begitu penting posisinya. Kendati makna dan fungsi akal dipahami secara berbeda-beda oleh para ulama, teolog, sufi, dan para filosof, namun secara tekstual berdasarkan penjelasan al-Qur'an, akal memiliki peran fungsional di dalam memahami ayat-ayat kebesaran Allah. Berulang kali al-Qur'an mengajak manusia untuk berfikir, bertadabbur, merenung, dan berkontemplasi. Tujuannya, agar manusia mengetahui keagungan Allah melalui ciptaan-Nya yang tak terhingga ini.

---

mengenal pena, tinta dan huruf-huruf sederhana berdasarkan tulisan. 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 138.

[72] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 2011), hlm. 11

III
AL-GHAZÂLÎ DAN POKOK-POKOK PEMIKIRANNYA TENTANG AKAL DAN TASAWUF

A. Biografi Singkat al-Ghazâlî

Abû Hâmid al-Ghazâlî ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tûsî al-Ghazâlî, dilahirkan pada pertengahan abad kelima Hijriah, tepatnya 450 H/1058 H, di Tûs, sebuah kota di Khurâsân (sekarang Iran),[1] dan di sini pula dia wafat dan dikebumikan pada tahun 505 H/1111 M.[2] Menurut Margareth Smith, Tûs, pada masa lampaunya merupakan lokasi

---

[1] Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, cet. 5, dalam kata pengantar Sulaymân Dunyâ, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 49. Lihat juga, Sulaymân Dunyâ, *al-Haqîqah fî Nazri al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 18. Lihat juga, Massimo Campanini, *History of Islamic Philosophy*, terj. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, cet. I, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 321. Lihat juga, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, cet. I, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 179.

[2] Mahmûd Hamdî Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafî Baina al-Ghazâlî wa Dîkârt*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 57. Lihat juga, HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî; Pendekatan Metodologi*, cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 64

Kemaharajaan Persia, kemudian oleh pemerintahan 'Abbâsîyah dijadikan sebagai pusat propaganda. Di tempat ini dibangun kerajaan 'Abbâsîyah pada abad delapan masehi. Sejak itu dan seterusnya, tempat ini menjadi menarik perhatian sejumlah pengajar, penulis agama, dan melahirkan tokoh-tokoh masyhur dalam sejarah Islam.[3]

Sejumlah sejarawan dan peneliti menyimpulkan bahwa kondisi ekonomi ayahanda al-Ghazâlî, bisa dibilang kurang begitu beruntung—jika tidak mau dibilang miskin tanpa harta. Adapun pekerjaan ayahnya itu sebagai tukang tenun sutera. Dari hasil pekerjaan ayahnya itulah al-Ghazâlî hidup untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Ada pendapat yang menyebutkan bahwa al-Ghazâlî dipanggil al-Ghazzâlî (dengan z ganda) karena dinisbahkan pada mata pencarian ayahnya itu. Ada juga pendapat yang menyebutkan bahwa al-Ghazâlî dipanggil dengan Ghazâlî karena dinisbahkan pada tanah kelahirannya, yaitu Ghazâlah.[4] Sekalipun kondisi ekonomi orangtua al-Ghazâlî kurang beruntung, tidak membuat kehidupannya mudah patah arang. Justru ia bekerja penuh ikhlas dan ketekunan dengan tidak lupa meluangkan waktu

---

[3] Margareth Smith, *al-Ghazâlî The Mystic*, terj. *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazâlî*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hlm. 1. Smith menyebutkan, di antara tokoh-tokoh besar yang muncul dari Tûs selain al-Ghazâlî adalah Abû 'Alî al-Hasan ibn Ishâq, dikenal dengan nama Nizâm al-Mulk (w. 495/1092), Firdawsî (w. 416/1025) penulis *Shah Namah* dan 'Umar Khayyâm, yang hidup semasa al-Ghazâlî. Bandingkan juga dengan Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 179

[4] 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 161

untuk selalu hadir di majelis pengajian agama.[5] Kelak semangat mencari ilmu yang luar biasa ini diwariskan al-Ghazâlî dengan berganti-ganti mencari guru. Bahkan dalam konteks tertentu, al-Ghazâlî harus mencari ilmu secara otodidak, tanpa bantuan seorang guru. Salah satunya saat mendalami filsafat selama dua tahun lamanya. Dari penelitiannya yang mendalam terhadap filsafat, al-Ghazâlî menghasilkan dua kitab *Maqâsid al-Falasifah* dan *Tahâfut al-Falâsifah*.

Pendidikan al-Ghazâlî diawali di tempat kelahirannya, di kota Tûs. Tidak lama sebelum meninggal, ayahnya mempercayakan pendidikan al-Ghazâlî dan adik laki-lakinya yang bernama Ahmad (w. 1126) kepada seorang teman sufi yang saleh. Dari guru sufi itu, al-Ghazâlî mendapat pendidikan yang mencakup pelajaran al-Qur'ân dan hadîts, mendengarkan kisah tentang para ahli hikmah, dan menghapal puisi cinta mistis.[6] Tujuannya, kata Smith, guna menanamkan dan memupuk pada diri al-Ghazâlî rasa cinta terhadap Tuhan. Juga untuk memahami bagaimana seorang sufi dalam keadaan dimabuk cinta terhadap Allah yang dicintainya.[7]

Setelah dana pendidikannya habis, dia dikirim ke sebuah madrasah tempat dia pertama kali mempelajari fiqih

---

[5] Margareth Smith, *The Mystic*, hlm. 2. Lihat juga, 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 161

[6] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 181

[7] Margareth Smith, *The Mystic*, hlm. 2. Dalam tradisi tasawuf, para sufi kerap menjadikan puisi sebagai media untuk mengungkapkan *"kerinduan"* kepada Sang Pencipta. Nama-nama besar seperti Jalâluddin Rûmî, Ibn 'Arabi, al-Hallâj, dan sufi ternama lainnya tidak jarang mendendangkan syair-syair cinta yang bernuansa spiritual. Bagi mereka, puisi lebih mewakili perasaan kedekatan mereka dengan Allah, ketimbang menggunakan bahasa formal.

dari Ahmad ibn Muhammad al-Râdzkânî al-Tûsî.[8] Menurut 'Utsmân Najâtî, madrasah tersebut merupakan salah satu sekolah yang didirikan oleh Nizâm al-Mulk, yang dapat menyediakan asrama dan biaya hidup bagi para pelajar.[9] Kemudian, sebelum berusia lima belas tahun, al-Ghazâlî pergi ke Jurjân di Mazardâran untuk melanjutkan studinya dalam bidang fiqih di bawah bimbingan Abû Nasr al-Ismâ'îlî. Setelah itu ia pergi ke Naysâbûr untuk belajar fiqih dan *kalam* kepada Imâm al-Harâmain, al-Juwainî.

Sebelum belajar kepada al-Juwainî, al-Ghazâlî sempat belajar tasawuf dari Yusûf al-Nassâj (w. 487 H). Namun, di antara guru-guru yang sangat mempengaruhi pola pikir al-Ghazâlî adalah al-Juwainî. Darinya al-Ghazâlî banyak menimba ilmu pengetahuan. Mulai dari fiqih, usûl al-fiqh, teologi, logika, filsafat, metode berdiskusi, dan sebagainya. Selama berguru kepada al-Juwainî, al-Ghazâlî mengalami perubahan intelektual yang cukup pesat. Kecerdasan yang dimilikinya mendapat pengakuan dari al-Juwainî sendiri. Sampai-sampai suatu saat al-Juwainî menjuluki al-Ghazâlî dengan *bahr mughrîq* (samudera yang menenggelamkan).[10]

---

[8] Zurkani Jahja menjelaskan, saat bersama Ahmad al-Razkânî, al-Ghazâlî belajar fiqih Syafi'i dan teologi Asy'ârî. Rupanya kebersamaan al-Ghazâlî bersama gurunya itu menandai awal mula al-Ghazâlî bergumul dengan dunia ilmu secara tekun, dan digelutinya hingga akhir hayatnya. Lihat, Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî,* hlm. 70

[9] 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 161

[10] Bukan tanpa alasan mengapa al-Juwainî menjuluki al-Ghazâlî dengan *Bahr Mughrîq*. Saat itu keluasan dan kedalaman ilmu al-Ghazâlî mengungguli santri-santri al-Juwainî lain, bahkan al-Juwainî sendiri merasa pengetahuan al-Ghazâlî telah melampauinya. Ia mampu menyerap ilmu yang

Kecerdasan al-Ghazâlî akhirnya dimanfaatkan oleh gurunya untuk mengajar murid-murid lain. Selama berada di bawah bimbingan al-Juwainî pula-lah, al-Ghazâlî mengawali kariernya sebagai penulis hebat. Karya pertama yang al-Ghazâlî tulis adalah *al-Mankhûl fî al-'Ilm al-Usûl.*[11] Buku ini membahas metodologi dan teori hukum. Saat buku tersebut diperlihatkan kepada gurunya, al-Juwainî sangat bangga dengan kecerdasan muridnya itu. Namun, ia juga menyimpan rasa cemburu, sebab al-Ghazâlî mampu menangkap dan menjelaskan semua pelajaran dengan baik melebihi pemahamannya sendiri.

"Kamu telah mengubur saya hidu-hidup. Kenapa tidak sabar menunggu sampai saya mati? Dengan bukumu itu menjadikan karya-karya saya jadi terabaikan",[12] demikian kata al-Juwainî setelah melihat karya pertama al-Ghazâlî tersebut. Sejak saat itulah, popularitas keilmuan al-Ghazâlî mulai diakui banyak orang. Dengan ragam keilmuan yang ia kuasai dan kepiawaiannya dalam ilmu debat, al-Ghazâlî sering terlibat diskusi ilmiah dengan para intelektual lain di zamannya. Pada

---

diajarkan al-Juwainî dengan begitu baik dan mendalam. Di masanya, kata Victor Saîd Bâsil, al-Ghazâlî kerap melakukan diskusi dengan sejumlah ulama dan pemikir. Dalam setiap perdebatan perkara ilmu al-Ghazâlî selalu unggul dan mampu mematahkan argumentasi lawan-lawannya tanpa harus membuat lawan debatnya kehilangan muka. Karenanya tidak heran bila ketinggian ilmunya membuat al-Ghazâlî disegani kawan dan lawan-lawannya.

[11] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 181. Lihat juga, Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî*, hlm. 71. Lihat juga, Smith, *al-Ghazâlî The Mystic*, hlm. 7

[12] Margareth Smith, *The Mystic*, hlm. 7. Lihat juga, Lihat juga, Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî*, hlm. 71.

masanya sulit dicarikan ulama yang sepadan yang bisa menandingi kehebatan al-Ghazâlî dalam berdebat.

Setelah al-Juwainî meninggal dunia, al-Ghazâlî keluar dari Naisâbûr menuju Mu'askar tepat pada tahun 478 H/1085 M. Di tempat barunya ini, ia diangkat menjadi tenaga pengajar di Madrasah Nizâmîyah di Baghdad pada 484 H.[13] Nizâmîyah didirikan oleh Nizâm al-Mulk, wazir Saljuq pecinta ilmu dan ulama. Kehadiran al-Ghazâlî di kampus tersebut disambut gembira oleh Nizâm al-Mulk. Secara pribadi, Nizâm al-Mulk mengakui kedalaman ilmu al-Ghazâlî, ketajaman analisisnya dan kekokohan argumentasi yang dikemukakannya.

Di Nizâmîyah Baghdad, al-Ghazâlî memberi kuliah teologi dan fiqih (Syâfi'î). Kuliah-kuliahnya dihadiri oleh tiga ratus tokoh yang tekun mengikutinya, termasuk di dalamnya beberapa pemuka mazhab Hambalî, seperti: Ibn 'Aqîl dan Abû al-Khatâb, suatu hal yang sangat langka terjadi pada saat permusuhan mazhab sangat runcing seperti pada masa itu.[14] Hal ini menandakan betapa keilmuan al-Ghazâlî sangat diakui banyak orang. Sehingga tidak heran bila dia mendapat julukan sang *hujjat al-islâm*, pembela Islam.

a. Syak (*Keraguan*) dan Sumber Pengetahuan

Secara epistemologis, metode *syak* (*keraguan)*[15] hendak menemukan kepastian (*red.* keyakinan) dari kebenaran

[13] Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, kata pengantar Sulaymân Dunyâ, hlm. 49

[14] Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî,* hlm. 72

[15] Terkait pembahasan tema *syak* (keraguan) ini, secara khusus al-Ghazâlî mengulasnya dalam kitab *al-Munqidz min al-Dalâl* dan *Mizân al-'Amal.* Metode *syak* ini, menurut 'Alî Asghari Yazdî, telah membuktikan bahwa

pengetahuan yang dicarinya. Realitas pengetahuan tanpa keraguan seperti inilah yang mendorong al-Ghazâlî bertanya secara epistemologis tentang subtansi ilmu, argumentasinya, dan landasannya, dan pada akhirnya mengantarkan al-Ghazâlî pada prinsip yang tertinggi, yaitu *al-'ilm al-yaqîn* (العلم اليقين). Terkait hal ini, al-Ghazâlî menuliskan sebagai berikut:

> إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور, فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي. فظهر لي أن العلم اليقين هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب, ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم.
>
> *"Pertama-tama, aku mencari pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu. Apa arti pengetahuan? Pengetahuan atau ilmu adalah sesuatu yang dengannya*

---

al-Ghazâlî merupakan pemikir kritis yang tidak terikat dengan segala bentuk taklid dan menolak kemapanan dalam tafsir. Berlandaskan pada prinsipnya ini, al-Ghazâlî meragukan banyak hal dan menganggap orang yang mengunggulkan taklid atas taklid yang lain sebagai kebodohan dan kesesatan yang harus dijauhi. Lihat, 'Alî Asghari Yazdî, *Sejarah Skeptisisme*, (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2016), hlm. 114.

Mengenai pembahasan *Syak* (keraguan) al-Ghazâlî, banyak tulisan yang bisa kita rujuk sebagai acuan. Di antaranya adalah Brian M. Hauglid, *Al-Ghazâlî, a Muslim Seeker of Truth,* jurnal BYU Studies 40, No. 4, 2001; Sobhi Rayan, *Al-Ghazâlî's Method of Doubt*, Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 38, No. 2, (Middle East Studies Association of North America [MESA], Desember 2004); Kojiro Nakamura, *An Approach To Ghazâlî's Conversion*, tulisan ini dipresentasikan pada 15th Congress of The International Association for the History of Religions, Sydney, August 18th-23rd, 1985; Omar Edward Moad, *Comparing Phases of Skepticism In Al-Ghazâlî And Descartes; Some First Meditations on Deliverance from Error, Philosophy East And West*, Volume 59, Number 1 January 2009 (University of Hawai'i Press, 2009); Osman Bakar, Tauhid dan Sains, dalam judul *"Posisi Keraguan dalam Epistemologi Islam: Pengalaman Filosofis Al-Ghazâlî*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008); dan masih banyak tulisan mengenai tema ini, baik dalam bentuk tulisan jurnal maupun buku.

apa-apa yang diketahui tersingkap dengan jelas tanpa ada keraguan dan kesalahan".[16]

Dalam *al-Munqidz min al-Ḏalâl*, al-Ghazâlî menceritakan bagaimana ia harus berhadapan dengan empat kelompok pencari kebenaran; mulai dari ahli kalam, filsafat, *bâṯinîyah*, hingga tasawuf. Di mana masing-masing kelompok mengaku lebih layak diikuti karena merasa paling benar. Untuk mendapatkan pengetahuan yang meyakinkan, al-Ghazâlî harus mendalami satu demi satu seraya mengungkapkan kekeliruan tiap-tiap kelompok. Semangat al-Ghazâlî untuk menyingkap tabir ilmu dan membuka segala rahasianya, merupakan watak dasarnya sejak masih remaja yang ditunjang oleh cahaya hidayah. Terkait hal ini, al-Ghazâlî menuturkan:

"Aku telah menyelami kedalaman lautan ini sejak usia dini dan permulaan masa puber, sebelum aku memasuki usia kedua puluh dan sekarang telah berlalu 50 tahun

---

[16] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz* hlm. 26. Dalam sebuah artikel yang ditulis Brian M. Hauglid dengan judul *"Al-Ghazâlî, a Muslim Seeker of Truth"* menjelaskan secara gamblang bagaimana tokoh ini harus berhadapan dengan para pemuka agama dari berbagai aliran seperti kalam, filsafat, *bâtinîyah*, dan tasawuf, guna mencari sebuah kebenaran yang diyakininya. Dalam proses pencarian kepastian tentang kebenaran yang diyakininya, al-Ghazâlî harus sampai pada meragukan panca indera dan akal, yang sebelumnya kedua sumber pengetahuan ini sempat diyakini kebenarannya. Pilihan al-Ghazâlî pada jalan tasawuf telah menyelamatkannya dari kesesatan panca indera dan pikiran. Lihat, Brian M. Hauglid, a*l-Ghazâlî, a Muslim Seeker of Truth*, jurnal BYU Studies 40, No. 4, 2001. Perlu diingat, pilihan al-Ghazâlî ada jalan sufi, di mana dzauq menjadi sumber pengetahuan, bukan berarti secara otomatis al-Ghazâlî meniadakan peran indera dan akal dalam proses ilmiah. Menurut hemat penulis, al-Ghazâlî menerima semua sumber pengetahuan, baik indera, akal, hingga *dzauq* (intuisi).

dari usiaku. Aku menyusup dalam setiap ambiguitas dan beralih dari setiap problematika serta terjatuh dalam setiap kesulitan. Aku menyelidiki keyakinan setiap golongan agar mengetahui rahasia mazhab seluruhnya dan dapat membedakan mana golongan yang benar, sesat, canggih, dan inovatif. Tak ada satu golongan batiniah pun yang kubiarkan hingga dapat kuketahui isi batinnya. Tak ada golongan lahiriah pun, kecuali telah kupahami alirannya. Tak seorang filsuf pun, kecuali aku telah berhenti pada esensi filsafatnya. Tak seorang teolog pun, kecuali aku telah mengetahui puncak teologi dan dialektikanya. Tak seorang sufi pun, kecuali aku telah memahami ilmu tasawufnya. Tak seorang hamba pun, kecuali aku telah mengetahui hasil ibadahnya. Tak seorang ateis pun, kecuali aku telah mengetahui faktor keangkuhan dalam menampakkan paham ateismenya."[17]

Ironisnya, perbedaan dalam soal agama, mazhab dan pemikiran di zaman al-Ghazâlî telah mendorong pada klaim kebenaran. Di mana masing-masing kelompok mengaku sebagai pembawa kebenaran tunggal, sementara di luar kelompoknya salah dan sesat. Sikap membanggakan diri yang berlebihan dan saling menghujat seperti ini sangat disayangkan al-Ghazâlî. Pertentangan yang tajam di antara kelompok diibaratkan oleh al-Ghazâlî seperti samudra yang dalam dan

---

[17] Al-Ghazali, a*l-Munqidz* hlm. 24-25. Lihat juga Tamara Albertini, *Crisis And Certainty of Knowledge In al-Ghazâlî (1058-1111) and Descartes (1596-1650)*, Jurnal Philosophy East & West Volume 55, (University of Hawaii Press, Number 1 January, 2005 1-14), hlm. 2. Lihat juga, Brian M. Hauglid, a*l-Ghazâlî, a Muslim Seeker of Truth*, jurnal BYU Studies 40, No. 4, 2001, hlm. 90

ganas.[18] Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik antara golongan mazhab dan aliran, malah sampai meningkat menjadi konflik fisik yang meminta korban jiwa.[19] Apa yang terjadi pada masa al-Ghazâlî, juga terjadi pada saat ini. Dan itu terjadi lantaran masing-masing kelomppok berpikiran ekslusif, enggan menerima kehadiran kelompok lain.

Fakta tentang adanya sejumlah kelompok pencari kebenaran berikut klaim kebenarannya dan sikap taklid yang membabibuta, membuat al-Ghazâlî harus meragukan segalanya yang berujung pada problem *epistemologis* (intelektual) dan *psikis* (spiritual)[20]. Al-Ghazâlî berpendapat bahwa keraguan (*syak*) terhadap semua pengetahuan yang diterima manusia lewat sikap membebek merupakan yang primer dalam perkembangan intelektual, karena keraguan sajalah yang memungkinkan tercapainya realitas kebenaran yang

---

[18] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz*, hlm. 24

[19] HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, hlm. 67

[20] Ini adalah ada kondisi di mana al-Ghazâlî secara intelektual dan spiritual sempat mengalami ketidakpastian epistemologis. Dia sempat meyakini data empiris (panca indera) lalu meragukannya, kemudian berpegang kepada dalil rasional namun di kemudian hari mengecewakannya. Dan sebelum al-Ghazâlî mantap pada epistemologi *dzawuq* atau intuisi dia juga sempat meragukan pengalaman spiritual tersebut. Hingga pada akhirnya dia mengakui tak ada metode yang lebih meyakinkan kecuali jalan para *sâlik* atau sufi. Secara akademis, krisis epistemologis lumrah terjadi pada para pencari kebenaran. Terkadang kita bingung dengan begitu banyak konsep dan teori atau pun pendapat para pakar yang seolah menawarkan kebenaran hakiki. Namun saat kita terima pendapat tersebut, kita disodorkan pendapat, konsep atau teori lain, yang secara metodologis tidak kalah meyakinkan sehingga membuat kepercayaan kita tentang kebenaran awal menjadi goyang.

diharapkan para pencari kebenaran. Tanpa sikap meragukan kiranya sulit untuk mendapatkan kebenaran yang memuaskan.

> الشكوك هي الموصلة الى الحق, فمن لم يشك لم ينظر, و من لم ينظر لم يبصر, و من لم يبصر بقى فى العمى والضلال
>
> *"Keraguanlah yang mengantarkan kepada kebenaran. Barang siapa yang tidak pernah merasa ragu maka ia tidak memandang. Barang siapa yang tidak pernah memandang maka ia tidak pernah melihat. Dan barang siapa yang tidak pernah melihat maka ia akan tetap di dalam kebutaan dan kesesatan".*[21]

Perlu digarisbawahi, keraguan (*syak*) yang dibahas al-Ghazâlî di sini berbeda dengan keraguan skeptis kaum shofis. Keraguan menurut al-Ghazâlî adalah keraguan yang tidak mengingkari realitas, berbeda dengan keraguan skeptis. Malah keraguan menurut al-Ghazâlî berupaya menemukan asas yang meyakinkan dari realitas, yaitu keraguan yang berupaya menemukan realitas mutlak.[22] Keraguan yang masih memungkinkan tercapainya pengetahuan oleh seseorang bisa juga disebut sebagai keraguan filosofis. Yaitu keraguan yang

---

[21] Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, disunting oleh Sulaymân Dunyâ, (Kairo, 1965), hlm. 409. Lihat juga, Brian M. Hauglid, *al-Ghazâlî, a Muslim Seeker of Truth,* jurnal BYU Studies 40, No. 4, 2001, hlm. 90

[22] Terkait hal ini, Sudarminta, membagi skeptis ke dalam dua pengertian; yakni skeptis mutlak/universal dan skeptis nisbi/partikular. Skeptis mutlak/universal mengingkari kemungkinan manusia untuk tahu dan untuk memberi dasar pembenaran baginya. Sementara skeptis nisbi/partikular tidak meragukan segalanya secara menyeluruh. Skeptisisme semacam ini hanya meragukan kemampuan manusia untuk tahu dengan pasti dan memberi dasar pembenaran yang tidak diragukan lagi untuk pengetahuan dalam bidang-bidang tertentu saja. Lihat J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hlm. 48-49

dipergunakan sebagai sarana untuk menemukan realitas, atau dalam istilah al-Ghazâlî, menemukan *ilmu yakin.*

Menurut penulis, aplikasi metode *syak* (keraguan) al-Ghazâlî ini sangat penting dalam proses kematangan intelektual dan berfikirnya. Hal itu bisa dilihat dari sikapnya yang tidak gampang percaya terhadap segala pengetahuan yang ia terima di zamanya, kecuali setelah melakukan pengujian dan penelaahan yang mendalam. Untuk lebih mudah memahami seperti apa metode *syak* al-Ghazâlî, penulis perlu kiranya menguraikan struktur esensial dari gerak keraguan (*syak*) al-Ghazâlî. Yaitu, *pertama*, keraguan terhadap pengetahuan emperik (panca indera), *kedua*, keraguan terhadap pengetahuan intelektual primer (akal), dan *ketiga*, meyakini *dzauq* (qalb) sebagai sumber pengetahuan yang meyakinkan.

Pertama-tama al-Ghazâlî meragukan kesimpulan-kesimpulan pengetahuan inderawi. Ia merasa tidak mendapat jawaban yang memuaskan dari pertanyaan mengenai realitas-realitas segala sesuatu dan subtansi ilmu. Dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâlî mengemukakan bahwa panca indera telah memperdayakan dan menipu manusia, dalam hal ini adalah dirinya sendiri. Atas dasar inilah al-Ghazâlî menyimpulkan bahwa semua pengetahuan inderawi tidak menimbulkan keyakinan, karena itu ia bukan pengetahuan yang riil dan hakiki.

> *"Apakah indera bisa dipercaya mengingat mata yang merupakan organ terkuat dari indera terkadang juga menipu? Misalnya, bayang-bayang yang oleh mata tampak diam, tidak bergerak, ternyata tidak demikian. Ia bergerak sedikit demi sedikit, sehingga akhirnya bergeser*

> *sama sekali dari tempat asalnya.....karena alasan itulah akupun menyatakan batal kepercayaanku terhadap segala sesuatu yang dicapai oleh panca indera".*[23]

Dalam kitab *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, al-Ghazâlî mengemukakan bahwa tipu daya indera penglihatan terjadi karena adanya kendala-kendala yang timbul dalam kondisi apabila sesuatu itu sangat jauh atau dekat sekali dari jangkauan kita. (الغلط يطرق إلى الأبصار لعوارض مثل بعد مفرط و قرب مفرط أو ضعف في العين).[24] Seperti matahari dan bintang yang begitu jauh berada di langit dan terlihat begitu kecil, padahal hakikat bentuknya begitu besar. Atau sebuah pulpen yang nampak terlihat bengkok saat berada dalam gelas berisi air, padahal sebetulnya lurus.

---

[23] Al-Ghazâlî, *Al-Munqiz*, hlm. 27-28. Lihat teks aslinya:
من أين الثقة بالمحسوحات وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك, وتحكم بنفي الحركة, ثم بالتجربة و المشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بعتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف

[24] Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ fî 'Ilm al-Usûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 36. Dalam *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî menjelaskan tujuh kelemahan yang dimiliki panca indera, terutama indera penglihatan. *Pertama*, mata tidak dapat melihat dirinya, *kedua*, mata tidak bisa melihat sesuatu yang terlalu jauh atau terlalu dekat dari dirinya, *ketiga*, mata tidak bisa mencerap sesuatu yang berada di balik hijab, *keempat*, mata hanya dapat mencerap bagian luar serta bagian permukaan segala sesuatu dan bukan bagian dalammnya, *kelima*, mata hanya dapat melihat sebagian kecil dari segala sesuatu yang ada (maujudat), *keenam*, mata tidak mampu melihat sesautu yang tak terhingga (yang tidak ada batasnya) sebab ia hanya melihat sifat-sifat benda-benda yang dikenal, sedangkan benda-benda tidak mungkin kecuali memiliki batas, dan *ketujuh*, mata mencerap sesuatu yang besar seakan ia kecil. Lihat al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, (Beirut: Dâr al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 5-7

Pada tahap *kedua*, setelah meragukan pengetahuan inderawi karena tipu daya dan kesesatan yang terkandung padanya, al-Ghazâlî kemudian beralih kepada pengetahuan rasional. Pada awalnya prinsip-prinsip rasional tampak sama sekali tidak menimbulkan keraguan, karena bersifat logis dan pasti seperti hukum matematika. Siapakah yang akan ragu terhadap realitas-realitas matematis dan logis seperti 10 adalah lebih banyak dari 3 dan sesuatu tidak mungkin bersifatkan dua hal yang bertentangan pada saat yang sama, seperti seseorang dalam satu waktu berada di tempat dan ruang berbeda. Terkait hal ini, al-Ghazâlî menuliskan sebagai berikut:

فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة, و النفي و الإثبات لا يجتمعان في الشيئ الواحد, والشيئ الواحد لا يكون حادثا قديما

"Tidak ada yang bisa diandalkan, kecuali pengertian-pengertian logis, seperti bilangan 10 lebih banyak dari 3, larangan tidak akan bisa bersatu dengan perintah, yang hadîts tidak mungkin sekaligus qadîm".[25]

Namun kepercayaan al-Ghazâlî terhadap hukum akal pun lambat laun mulai goyah, seiring dengan adanya protes dari panca indera:

"Akan tetapi hukum indera memprotes. Bagaimana Anda memastikan bahwa hukum rasional lebih kuat daripada hukum indera? Dahulu Anda percaya hukum indera, kemudian mendustakannya karena ada hukum rasio. Andaikan hukum rasio tidak muncul, Anda tentu tetap percaya kepada indera. Siapa tahu, pada saatnya nanti, akan muncul hukum lain yang bisa mematahkan

---

[25] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz*, hlm. 28

> *kekuatan rasio. Saat ini memang belum, tetapi ini tidak berarti tidak mungkin".*[26]

Dari sini kemudian al-Ghazâlî merenungkan kasus mimpi, di mana pada saat berlangsungnya mimpi tersebut, kemampuan manusia untuk mengetahui, menurun. Jadi, di sini, kesadaran menjadi tiada dan seseorang yang tidur menjadi di bawah khayalan-khayalan yang terjadi di tengah mimpi yang diyakininya sebagai kenyataan. Dan bermula dari keterjagaan—yakni setelah kesadaran timbul kembali—ia tahu bahwa semua gambaran dalam mimpi tersebut hanyalah merupakan khayalan dan ilusi belaka.

> *"Aku termenung, ragu-ragu. Hukum indera memperkuat protesnya dengan mengemukakan soal mimpi. Tidakkah Anda menyaksikan dalam mimpi, bahwa hal itu benar-benar terjadi? Namun, saat terbangun. Anda sadar bahwa itu hanya ilusi belaka".*[27]

Keraguan al-Ghazâlî terhadap kemampuan-kemampuan akal yang dikaruniakan kepada manusia tidak hanya terjadi lewat kontemplasi terhadap pengetahuan-pengetahuan inderawi yang diragukan dan lewat mimpi. Malah ia juga memperoleh topangan lewat kemungkinan adanya pengetahuan yang lebih tinggi daripada akal, yakni keterjagaan baru yang mematahkan pengetahuan-pengetahuan rasional dan mendustakannya.

Saat al-Ghazâlî mengalami kebuntuan berfikir dalam menentukan sumber otoritas pengetahuan yang meyakinkan, ia

---

[26] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz*, hlm. 28

[27] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz*, hlm. 28

mengalami krisis intelektual yang luar biasa. Disebutkan dalam otobigrafinya, al-Ghazâlî mengalami krisis intelektual selama dua bulan lamanya. Ia bimbang dan tak ada lagi pegangan. Pengetahuan inderawi yang mula-mula ia yakini kebenarannya ternyata menyimpan kelemahan, begitu juga dengan pengetahuan rasional. Pada saat itulah al-Ghazâlî mendapat *nur* (cahaya) dari Tuhan hingga jiwanya kembali sehat.

Inilah tahap *ketiga*, tahap akhir dari perjalanan epistemologi al-Ghazâlî. Di mana ia meyakini *dzauq* (rasa) atau hati sebagai sumber pengetahuan yang dapat membawanya kepada keyakinan yang tak tergoyahkan, sebuah keyakinan yang tidak mengandung keraguan sedikitpun. Al-Ghazâlî meyakini pengetahuan *dzauq* (rasa) atau hati lebih bisa dipercaya ketimbang pengetahuan inderawi dan rasional.

> *"Allah menyembuhkan penyakitku sakitku tersebut, sampai jiwaku pun kembali sehat dan moderat lagi. Hasil daya pikir pun kembali diterima dan dipercaya serta penuh rasa aman dan yakin. Dan kesemua itu bukan karena adanya dalil yang teratur rapi serta kata yang tersusun benar, tapi karena adanya cahaya yang diturunkan Allah dalam kalbu, yaitu cahaya yang menjadi kunci kebanyakan pengetahuan".*[28]

---

[28] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz*, hlm. 29. Teks aslinya:

حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة و الاعتدال و رجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن و يقين, و لم يكن ذلك بنظم دليل و ترتيب كلام, بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر, و ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف

Untuk kebanyakan orang, akal dipandang sebagai penghalang bagi tercapainya pengalaman sufistik. Sehingga dengan begitu, akal mesti dibuang, tidak boleh diikutsertakan. Namun di tangan al-Ghazâlî akal justru memiliki

Yang menarik dari uraian al-Ghazâlî di atas, bahwa ternyata kehadiran cahaya Illahi yang datang secara tiba-tiba ke dalam hatinya, justru kembali meyakini pertimbangan akal dan bukti empiris sebagai pengetahuan. Karenanya tidaklah benar jika ada anggapan sebagian besar peneliti yang mengatakan jalan sufi yang ditempuh al-Ghazâlî telah menolak akal dan bukti indera secara total. Justru, al-Ghazâlî adalah tokoh Asy'arîyah sekaligus seorang sufi yang sangat mengapresiasi peran akal di dalam peran intelektualnya.

b. Pengaruh Ibn Sînâ[29] Terhadap al-Ghazâlî

Nasr Hâmid Abû Zaed dalam *Naqd al-Khitâb al-Dînî* mengungkapkan bahwa pemikiran manusia, termasuk di dalamnya pemikiran agama dan semisalnya, merupakan produk

---

peranan yang sangat penting guna mengontrol pengalaman sufistik tersebut agar tidak kebablasan tanpa kendali.

[29] Siapa yang tidak mengenal Ibn Sînâ? Bagi pengkaji filsafat Islam dan kedokteran di dunia Arab pasti mengenalnya. Sebagai filosof, Ibn Sînâ banyak melahirkan karya di antaranya yang paling terkenal adalah *al-Syifâ', al-Isyârât wa al-Tanbîhât, al-Najât, Ahwâl al-Nafs,* dan *al-Hikmah al-Masyriqîyah.* Sementara dalam bidang kedokteran, karya Ibn Sînâ paling masyhur adalah *al-Qânûn fî al-Tib.* Kitab ini menjadi karya paling banyak dipelajari di Eropa dan mendominasi ilmu kedokteran dan penelitian lebih dari lima abad lamanya. [Ehsan Masood, *Ilmuan-Ilmuan Muslim Pelopor Hebat di Bidang Sains Muslim,* Jakarta: Gramedia, 2009, hlm. 143]; keberadaan *al-Qânûn fî al-Tib* bisa dibilang sangat menentukan dunia baru sains Barat dalam mengkaji, meneliti, dan memahami hukum alam [Jonathan Lyons, *The Greath Bait al-Hikmah; Kontribusi Islam dalam Peradaban Barat,* Jakarta: Naoura Books, 2013, hlm. 260]; berkat prestasi dalam bidang medis, Ibn Sînâ akhirnya mendapat julukan *Father of Doctors* dari masyarakat Eropa [Husain Heriyanto, *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam,* Bandung: Mizan, 2011, hlm. 198].

ilmiah dari sejumlah situasi historis dan fakta-fakta sosial dari masanya.[30] Pemikiran selalu tumbuh dalam ruang dan waktu yang melatarinya, dalam setiap pergulatannya, dan dalam setiap pergolakan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Seorang pemikir atau intelektual, kata Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, tidak mungkin lahir dari ruang hampa tanpa berangkat dari pemikiran intelektual yang mempengaruhinya.[31]

Karena itulah, pemikiran al-Ghazâlî dengan segala keistimewaan dan kontroversinya, hadir dari interaksinya dengan pemikiran-pemikiran lain. Margareth Smith dalam *al-Ghazâlî the Mystic* tidak menafikan keterpengaruhan al-Ghazâlî oleh sejumlah tokoh dan ajaran sebelumnya; mulai dari tradisi Neo-Platonisme, Judaisme, Kristen, Wahyu Islam, dan sejumlah pemikir Muslim, di antaranya adalah Ibn Sîna.[32] Al-

---

[30] Nasr Hâmid Abû Zaed, *Naqd al-Khitâb al-Dînî*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994), h. 197. Pandangan Nasr Hâmid ini bisa dipahami, dan mendapat konteksnya paling nyata, sebab ia sendiri saat menulis buku tersebut di tengah situasi pergolakan pemikiran keagamaan di Mesir sedang dalam gejolak yang tinggi. Di mana masing-masing kelompok saling berebut posisi untuk mendapat otoritas dan pengakuan dari masyarakat Mesir dalam menafsirkan agama. Kritik pedasnya terhadap lembaga agama yang berhaluan konservatif, telah membawanya pada kesulitan bahkan pengkafiran. Dan itu berakibat pada dikeluarkannya sebuah fatwa yang isinya memisahkan Nasr dengan istrinya hingga keduanya memilih hidup di Belanda.

[31] Muhammad Âbid al-Jâbirî, *al-Mutsaqafûn fî al-Hadârah al-'Arabîyah*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 2001), hlm. 7.

[32] Margareth Smith, *al-Ghazâlî The Mystic*, terj. *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazâlî*, hlm.117-144. Di dalam buku ini, Smith merinci beberapa pandangan pokok al-Ghazâlî yang terpengaruh, salah satunya adalah dari Neo-Platonisme mengenai konsep Tuhan sebagai Cahaya, Tuhan sebagai Keindahan Tertinggi, dan juga ajaran cinta, bahwa jiwa secara alami cenderung menyukai keindahan dan kecantikan. Ide Platonis, bahwa

Ghazâlî sendiri menjadikan Ibn Sînâ sebagai rujukan tatkala mendalami filsafat.[33]

Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan pengaruh Ibn Sînâ terhadap al-Ghazâlî terutama mengenai konsep jiwa. Mengenai hal ini, Muhammad Ustmân Najâtî dalam *al-Dirâsât al-Nafsânîyah 'inda al-'Ulamâ'al-Muslimîn*, memastikan bahwa al-Ghazâlî dipengaruhi Ibn Sînâ terkait konsep jiwa, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hemawan, dan jiwa manusia. Dan semuanya itu, kata Najâtî, diurai oleh al-Ghazâlî secara gamblang dalam *Ma'ârij al Quds fî Madârij Ma'rifat al-Nafs* sebagaimana Ibn Sînâ telah mengulasnya di kitab *al-Najât* dan *Ahwâl al-Nafs*.[34]

Di dalam *Ma'ârij al Quds,* al-Ghazâlî mendefinisikan jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia sebagai berikut:

> النفس النباتية هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي و ينمو و يتولد المثل. و أما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. و أما النفس الإنسانية فهو الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل با الاختيار العقلي و الاستنباط با الرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

---

segala wujud yang ada di dunia hanya sebatas salinan, juga diambil oleh al-Ghazâlî. Untuk lebih jelasnya silahkan baca buku Smith, *al-Ghazâlî The Mystic.*

[33] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz Min al-Dalâl*, hlm. 34. Lihat juga, Margareth *Smith, al-Ghazâlî the Mystic*, hlm. 125. Al-Ghazâlî menyadari tidak mudah mendalami filsafat Aristoteles, objek yang ingin dikritiknya itu. Maka langkah yang ia tempuh adalah mempelajari filsafat dan pikiran-pikiran Aristoteles melalui buku-buku Ibn Sînâ dan al-Farâbî. Dari situlah kemudian al-Ghazâlî mengkritik Aristoteles, bahkan al-Farâbî dan Ibn Sînâ sendiri.

[34] Muhammad Ustmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsânîyah 'inda al-'Ulamâ'al-Muslimîn,* (Karo: Dâr al-Syurq, 1993), hlm. 166-167

"Jiwa tumbuh-tumbuhan sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia membutuhkan makan, tumbuh dan berkembang biak. Jiwa hewan sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia mempersepsi hal-hal yang parsial dan bergerak dengan hasrat. Dan jiwa manusia sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia melakukan berbagai aksi berdasarkan ikhtiar akal dan menyimpulkan dengan ide, serta mempersepsi berbagai hal yang bersifat kulliyât."[35]

Bandingkan dengan definisi yang telah dibuat Ibn Sînâ dalam kitab *al-Najât* dan *Ahwâl al-Nafs* berikut ini:

النفس النباتية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد و ينمو و يغتذي. النفس الحيوانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما هو يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. و أما النفس الإنسانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة با الاختيار الفكري و الاستنباط با الرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية

"Jiwa tumbuh-tumbuhan sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia membutuhkan makan, tumbuh dan berkembang biak. Jiwa hewan sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia mempersepsi hal-hal yang parsial dan bergerak dengan hasrat. Dan jiwa manusia sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia melakukan berbagai aksi berdasarkan ikhtiar akal dan menyimpulkan dengan

[35] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 44-45

ide, serta mempersepsi berbagai hal yang bersifat kulliyât."[36]

Bila kita perhatikan uraian di atas, terlihat dengan jelas, betapa al-Ghazâlî sangat terpengaruh oleh Ibn Sînâ mengenai konsep jiwa. Tidak hanya mengenai pembagian jiwa menjadi tiga—jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia—, tapi juga soal definisi jiwa pun al-Ghazâlî secara kata *per* kata benar-benar mengutip pandangan Ibn Sînâ. Hanya beberapa kata saja yang berbeda dalam menggunakan *al, wau, fa* dan kata *al-kâ'inah*. Namun itu semua tidak merubah esensi dari makna jiwa yang digunakan Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî.

Tidak cukup dengan pembagian jiwa, al-Ghazâlî kemudian merinci jiwa hewan dan jiwa manusia secara lebih detail dan panjang lebar sebagaimana yang sudah dilakukan Ibn Sînâ dalam kitab *al-Najât* dan *Ahwâl al-Nafs*.[37] Terkait pembahasan ini, penulis akan membahasnya di bab IV secara lebih rinci.

---

[36] Ibn Sînâ, *Ahwâl al-Nafs; Risâlah fî al-Nafs wa Baqâihâ wa Ma'âdihâ*, (Paris: Dar Byblion, 2007), hlm. 57. Lihat juga, Ibn Sînâ, *al-Najât fî al-Hikmah al-Mantiqîyah wa al-Tabî'iyah wa al-Ilâhîyah*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1982), hlm. 197.

[37] Silahkan baca, Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 57-70; bandingkan dengan Ibn Sîna, *Ahwâl al-Nafs*, hlm. 58-68; bandingkan juga dengan Ibn Sînâ, *al-Najât*, hlm. 197-231. Perlu diperhatikan, pembagian jiwa menjadi tiga seperti disebutkan Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî, bukanlah hal yang baru tetapi sudah menjadi hal yang lumrah dibicarakan oleh banyak orang. Tema jiwa begitu akrab di kalangan masyarakat saat itu, terutama bagi setiap pemikir, ulama, dan filosof. Artinya, sulit memastikan pandangan Ibn Sînâ mengenai perkara ini benar-benar murni dari dirinya.

Kendati dalam beberapa hal pandangan al-Ghazâlî mengenai jiwa banyak mengutip dari Ibn Sînâ, bukan berarti al-Ghazâlî tidak memiliki pandangan yang orsinil mengenai perkara ini. Ini bisa dibuktikan secara terang ketika al-Ghazâlî membahas jiwa dan kaitannya dengan psikologi, perbaikan akhlak, dan terapi akhlak tercela. Dalam hal ini, kata 'Utsmân Najâtî, al-Ghazâlî termasuk pembaharu dan penggagas yang tidak bertaklid kepada filosof sebelumnya (فإن الغزالي كان فيه مجددا و مبتكرا لا يقلد من سبقه من الفلاسفة).[38]

Aplikasi teori jiwa al-Ghazâlî terkait hubungannya dengan perbaikan akhlak dan psikologi bisa kita baca dari sejumlah kitab tasawufnya, seperti *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Minhâj al-'Âbidîn, al-Munqidz min al-Dalâl, al-Kîmiyâ' al-Sa'âdah*, dan lainnya.

c. Karya-karya al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî menulis buku dalam berbagai disiplin ilmu, yang meliputi fiqih, usûl fiqh, kalam, ilmu debat, filsafat, logika, tasawuf, akhlak, dan psikologi. Menurut Saeed Sheikh, al-Ghazâlî merupakan seorang pemikir besar dan orsinil, tidak saja dalam sejarah filsafat Islam, tapi juga dalam sejarah pemikiran manusia.[39] Begitu banyak bidang kajian yang ditulis

---

[38] Muhammad Ustmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsânîyah 'inda al-'Ulamâ'al-Muslimîn*, hlm. 166.

[39] M. Saeed Sheikh, *Studies In Muslim Philosophy*, (India: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 111. Pengakuan jujur terhadap ketokohan al-Ghazâlî tidak hanya datang dari kalangan Islam. Banyak dari sarjana dan peneliti Barat pun memberi apresiasi yang tinggi terhadapnya, di antaranya adalah Margaret Smith dan Montgomery Watt. Di Barat, al-Ghazâlî dikenal dengan nama algazel. Dalam penelitian mendalamnya berjudul *The*

al-Ghazâlî, sampai-sampai banyak kitab palsu juga yang dinisbatkan kepadanya atau diragukan otensitasnya. Tidak hanya itu, sebagian kitab aslinya dipandang oleh beberapa pengkaji dan peneliti mengandung kontradiksi satu sama lain.

Dalam membahas karya-karya al-Ghazâlî, Sulaymân Dunyâ, membagi seluruh karya al-Ghazâlî ke dalam dua bagian. *Pertama*, kelompok yang ia istilahkan dengan "yang terlarang bagi selain yang berkompeten (*al-Maznûn bihâ 'alâ ghayr Ahlihâ*). Al-Ghazâlî menjaga seluruh kandungan isi karya-karya yang tergolong dalam kelompok ini, hanya untuk dirinya, dan untuk orang lain, yang telah memenuhi syarat yang sangat jarang dimiliki orang. *Kedua*, karya yang disajikan untuk konsumsi masyarakat umum. Ia adalah kelompok karya yang diperuntukkan kepada mereka dan sesuai dengan tingkat intelektualitasnya.[40]

Apa yang dilakuan Sulaymân Dunyân tentu bukan tanpa alasan logis. Sebab faktanya, karya-karya al-Ghazâlî meliputi banyak bidang dan tingkat kesulitannya pun berbeda-beda. Kitab *Tahâfut al-Falâsifah* misalnya, tidak mungkin untuk konsumsi orang umum. Selain tema pembahasannya menyangkut logika dan perkara filsafat, bahasanya pun lebih rumit bila dibandingkan dengan kitab *Ihyâ'*.

'Abd al-Rahmân Badâwî, dalam kitabnya *Mu'allafât al-Ghazâlî*, sebagaimana dikutip Dr. H. Saeful Anwar, M.A.,

---

Mystic, Margaret Smith menuturkan bahwa pemikiran al-Ghazâlî sudah mempengaruhi salah satu tokoh Kristen terkemuka bernama St. Thomas Aquinas (1225 M-1274 M), bahkan sarjana Yahudi bernama Maimonides banyak melakukan kajian terhadap karya-karya al-Ghazâlî. Lihat, Margaret Smith, *The Mystic*.

[40] Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 66

mengamati seluruh karya-karya al-Ghazâlî dari segi otensitasnya. Karena itu, untuk berharap banyak dari karya Badawî tersebut dari segi kronologinya tidak akan dapat memuaskan. Dan berikut ini adalah kitab-kitab al-Ghazâlî yang dipastikan otensitasnya:

1. *Al-Ta'lîqât fî Furû' al-Madzhab*
2. *Al-Mankhûl fî al-Usûl*
3. *Al-Basît fî al-Furû'*
4. *Al- Wasît*
5. *Al- Wajîz*
6. *Khulâsât al-Mukhtasâr wa Naqâmât al-Mu'tasar*
7. *Al-Muntakhâl fî 'Ilm Jidâl*
8. *Ma'âkhidz al-Khilâf*
9. *Lubâb al-Nazar*
10. *Tahsîn al-Ma'âkhidz (fî 'Ilm al-Khilâf)*
11. *Kitâb al-Mabâdî wa al-Ghâyât*
12. *Kitâb Syifâ' al-Ghalîl fî al-Qiyâs wa Ta'lîl*
13. *Fatwâ al-Ghazâlî*
14. *Fatwâ*
15. *Ghâyât al-Ghaur fî Dirâyât al-Daur*
16. *Maqâsid al-Falâsifah*
17. *Tahâfut al-Falâsifah*
18. *Mi'yâr al-'Ilm fî Fann al-Mantîq*
19. *Mi'yâr al-'Uqûl*
20. *Mahk al-Nazr fî al-Mantîq*
21. *Mîzân al-'Amal*
22. *Kitâb al-Mustazhiri fî al-Radd 'alâ al-Bâtîniyyah*
23. *Kitâb Hujjat al-Haqq*
24. *Qawâsim al- Bâtîniyyah*

25. *Al-Iqtisâd fî al-'Itiqâd*
26. *Al-Risâlah al-Qudsiyyah fî Qawâ'id al-'Aqâid*
27. *Al-Ma'ârif al-'Aqliyyah wa Lubâb al-Hikmah al-Illâhiyyah*
28. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*
29. *Kitâb fî Mas'alah Kulli Mujtahid Musîb*
30. *Jawâb al-Ghazâlî 'an Da'wat Mu'âyyid al-Mulk Lahu li Mu'awadat al-Tadrîs bi al-Nizâmiyyah fî Baghdâd*
31. *Jawâb Mafsal al-Khilâf*
32. *Jawâb al-Masâ'il al-Arba' allatî Sa'alahâ al-Bâtîniyyah bi Hamdân min al-Syaikh al-Ajal Abî Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî*
33. *Al-Maqsad al-Atsnâ fî Syarhi Asmâ' Allâh al-Husnâ*
34. *Risâlah fi Rujû' Asmâ' Allâh ilâ Dzât Wâhidah 'Alâ Ra'yî al-Mu'tazilah wa al-Falâsifah*
35. *Bidâyah al-Hidâyah*
36. *Kitâb al-Wajîz fî al-Fiqh*
37. *Jawâhir al-Qur'ân*
38. *Kitâb al-Arba'în fî Usûl al-Dîn*
39. *Kitâb al-Madznûn bihi 'alâ Ghairi Ahlihi*
40. *Al-Madznûn bihi 'alâ Ahlihi*
41. *Kitâb al-Durj al-Marqûm bi al-Jadâwîl*
42. *Al-Qits al-Mustaqîm*
43. *Faisal al-Tafriqah baina al-Islâm wa al-Zandaqah*
44. *Al-Qanûn al-Kullî fi al-Ta'wîl*
45. *Kîmiyâ al-Sa'adah (bahasa Persia)*
46. *Ayyuha al-Walad*

47. *Nasîhât al-Mulk*
48. *Zad Akhirah (bahasa Persia)*
49. *Risâlah ilâ Abî al-Fath Ahmad ibn Salamah al-Dimamî bi al-mausil*
50. *Al-Risâlah al-Ladûniyyah*
51. *Risâlah ilâ Ba'di Ahli 'Asrih*
52. *Misykât al-Anwâr*
53. *Tafsîr Ya'qût al-Ta'wîl*
54. *Al-Kasy wa al-Tabyîn fî al-Ghurûr al-Khalq Ajma'în*
55. *Talbîs Iblîs*
56. *Al-Munqiz min al-Dalâl*
57. *Fî al-Sihr wa al-Khawâs wa al-Kîmiyâ'*
58. *Gaur al-Daur fî al-Mas'alât al-Suraijiyyah*
59. *Tahdzîb al-Usûl*
60. *Kitâb Haqîqah al-Qaulain*
61. *Kitâb Asâs al-Qiyâs*
62. *Kitâb Haqîqah al-Qur'ân*
63. *Al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Usûl*
64. *Al-Imlâ' 'alâ Musyqil al-Ihyâ'*
65. *Al-Istidrâj*
66. *Al-Dzurrah al-Fâkhirah fî Kasy al-'Ulûm al-Âkhirah*
67. *Sirr al-'Âlamain wa Kasyf Mâ fî al-Dârain*
68. *Asrâr Mu'âmalât al-Dîn*
69. *Jawâb Masâ'il Su'ila 'anhâ fî Nusûs Asykalât 'alâ al-Sâ'il*
70. *Risâlah al-Aqtâb*
71. *Iljâm al-'Awwâm 'an 'Ilm al-Kalâm*

72. Minhâj al-'Âbidîn[41]

B. Akal al-Ghazâlî

a. Hakikat dan Fungsi Akal

Dalam berbagai karya al-Ghazâlî banyak ditemukan penegasan mengenai pentingnya penggunaan akal di samping wahyu sebagai sumber untuk mendapatkan kebenaran. Al-Ghazâlî sendiri di *Ihyâ'* menempatkan pembahasan akal di jilid pertama dengan judul *fî al-'aql wa syarafih wa haqîqatih wa aqsâmih* (فى العقل و شرفه و حقيقته و أقسامه) dalam bab khusus yang termuat dalam kitab Ilmu (كتاب العلم). Dalam *Ihyâ'* ini al-Ghazâlî menurunkan pembahasan tentang akal, dari segi keutamaannya, hakikat dan macam-macamnya. Pembahasan ini diawali al-Ghazâlî dengan menegaskan bahwa *"akal adalah sumber, tempat terbit dan dasar ilmu pengetahuan"* (العقل منبع العلم و مطلعه و أساسه).[42] Sementara pembahasan mengenai akidah, ibadah (solat, puasa, zakat, haji), dan mu'âmalah, dibahas di bab-bab berikutnya. Ini menunjukkan secara tegas bahwa al-Ghazâlî sangat mengapresiasi peran penting akal.

Memasukkan pembahasan akal dalam kitab *"Ilmu"* yang termuat dalam *Ihyâ'* tentu bukan tanpa maksud. Ada relasi yang cukup kuat antara ilmu dan akal. Di mana ilmu tidak akan mampu berkembang, bahkan sulit untuk difahami tanpa melibatkan fungsi akal sebagai sumber. Upaya memahami obyek ilmu-pengetahuan akan mengalami hambatan yang cukup berarti dengan meniadakan peran akal. Karena itulah,

---

[41] Dr. H. Saeful Anwar, M.A, *Filsafat Ilmu al-Ghazâlî; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 73-75

[42] Al-Ghazâlî, *Ihyâ*, (Mesir: Dâr al-Hadîts, 2004), jild. I, hlm. 112

al-Ghazâlî mengistilahkan pengetahuan dengan buah, dan ia tumbuh dan muncul dari akal. Al-Ghazâlî juga mengibaratkan matahari sebagai akal, dan cahaya terangnya sebagai pengetahuan, atau seperti penglihatan yang bersumber dari mata. Terkait hal ini, al-Ghazâlî mengatakan:

العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس و الرؤية من العين.[43]

Al-Ghazâlî sangat memuliakan akal. Karena itu, di dalam *Ihyâ'* ia terkadang menyebut akal dengan *nûr* atau cahaya.[44] Penyebutan akal dengan cahaya oleh al-Ghazâlî dilakukan secara sadar, dan itu mendapat rujukan dalilnya dari al-Qur'an: الله نور السماوات و الأرض مثل نوره كمشكاة (*Allah adalah Cahaya langit dan bumi. Cahanya-Nya ibarat misykat*: QS. Al-Nûr: 35). Al-Ghazâlî tidak menyebut akal sebagai *'ardh* (aksiden) sebagaimana anggapan kebanyakan kaum teolog (لا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضا كما يعتقده المتكلمون).[45] *'Ard* akan hancur dan rusak dengan hancur dan rusaknya badan (*jism*). Sementara akal yang merupakan *jawhar* (subtansi) tidak akan hancur.

---

[43] Al-Ghazâlî, *Ihyâ*, hlm. 112

[44] Al-Ghazâlî, *Ihyâ*, hlm. 113. Bagi al-Ghazâlî, akal merupakan salah satu sumber pengetahuan yang patut diambil manfaatnya. Tanpa daya fikir dan daya nalar, pengetahuan tidak akan dimengerti. Bahkan menurut penulis, al-Qur'ân yang sakral dan abadi itu tidak akan difahami maksud dan tujuan dari ayat-ayatnya bila tidak didekati dengan daya nalar yang sehat. Pengibaratan al-Ghazâlî kepada akal sebagai matahari dan cahayanya adalah ilmu, merupakan sikap sadar beliau akan kedudukan dan kemuliaan akal.

[45] Al-Ghazâlî, *Faysal al-Tafriqah, fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, cet. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), hlm. 82

Dari uraian di atas, dapat penulis simpulkan bahwa hakikat akal menurut al-Ghazâlî bersifat Ilâhîiyah atau sipiritual. Pendapat demikian mendapat penegasan ulang dari seorang intelejtual ternama, Muhammad Naqûib al-Atâs yang menuturkan, bahwa ketika kita bicara *"akal yang sehat"* kita tidak memaksudkannya dalam arti yang hanya terbatas pada unsur-unsur inderawi; atau pada fakultas mental yang secara logis mensistematisasi dan menafsirkan fakta-fakta pengalaman inderawi; atau yang mengubah data pengalaman inderawi menjadi suatu citra *'aqlîyah* yang dapat dipahami setelah melalui proses abstraksi. Yang dimaksud dengan akal di sini adalah subtansi *rûhânîyah* yang melekat dalam organ *ruhaniah* pemahaman yang kita sebut hati atau kalbu, yang merupakan tempat terjadinya intuisi. Dengan begitu, kita telah menjelaskan hubungan akal dengan intuisi.[46]

Pandangan al-Ghazâlî dan Muhammad Naqûib al-Atâs ini tentu berbeda dengan pendapat kebanyakan kalangan tokoh yang cenderung mengidentikkan akal hanya sebatas alat untuk berdebat dan berdiskusi belaka. Di mana kategori-kategori logis menjadi tolak ukur sebuah kebenaran, sementara karakteristik akal yang lain, yaitu meta-logis dikesampingkan begitu saja. Hakikat akal dalam pandangan al-Ghazâlî mencoba memadukan yang logis dan meta-logis itu secara bersamaan.

b. Pembagian Akal

Di dalam *Ihyâ'* al-Ghazâlî menyebut empat pengertian akal: *pertama*, akal adalah sifat yang membedakan manusia dari binatang, yaitu *gharîzah* (instink atau pembawaan dasar) yang

---

[46] Muhammad Naqûib al-Atas, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 36-37

siap menerima pengetahuan teoritis, dan seakan merupakan *nur* (cahaya) yang dipancarkan ke dalam hati manusia.[47] Itu artinya, kemampuan untuk menangkap segala pengetahuan sudah ada dalam diri manusia. Manusia perlu mengasah dan menggunakan daya tersebut dengan sebaik mungkin. Terkait akal model pertama ini, Victor Saîd Bâsil memberi komentar, bahwa akal yang disebut al-Ghazâlî sebagai *gharîzah* atau instink berfungsi tidak hanya untuk membedakan manusi dari binatang, tapi juga sebagai syarat bagi mahluk Allah untuk menerima pengetahuan, sebagaimana hidup merupakan syarat bagi adanya gerak dan perasaan.[48]

Kedua, akal berarti pengetahuan dasar dan sederhana yang muncul pada manusia dimulai sejak usia *mumayyiz* (sudah bisa membeda-bedakan) untuk mengetahui yang jâiz dan yang mustahil.[49] Mengenai pengertian kedua ini, biasanya para teolog menyebutnya dengan ilmu *darûrî*, yaitu pengetahuan yang bersifat niscaya, tak perlu penalaran teoritis

---

[47] Al-Ghazâlî, *Ihyâ*, jild. I, hlm. 115. Tek aslinya:

الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية و كأنه نور يقذف في القلب.

Bagi al-Ghazâlî, setiap manusia dikarunia akal sejak dilahirkan ke alam dunia. Sebagai pembawaan sejak lahir, akal model pertama ini menjadi modal pertama yang akan membedakan manusia dengan hewan. Mulanya, manusia dan hewan disebut sebagai binatang yang sama-sama memiliki kemampuan untuk makan, tumbuh, dan bergerak. Namun hanya manusia yang memiliki kemampuan untuk berfikir (daya rasional).

[48] Victor Saîd Bâsil, *al-Ghazâlî Mencari Makrifat*, hlm. 27

[49] Al-Ghazâlî, *Ihyâ*, hlm. 116. Teks aslinya:

العلوم التي تخرج من الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات و استحالة المستحيلات

dalam membedakannya. Contohnya: pengetahuan bahwa dua lebih banyak dari satu, bahwa seorang manusia tidak bisa berada di dua tempat dalam waktu yang sama. Pengetahuan semacam ini bersifat logis dan niscaya. Sulit untuk membantahnya.

Ketiga, akal berarti pengetahuan yang diperoleh dari pengembangan akal dalam pengertia pertama, yaitu berupa pengetahuan yang merupakan hasil pengalaman dan eksperimen. Menurut para filosof, akal dalam pengertian ketiga ini disebut dengan akal teoritis (*al-'aql al-nazari*). Dan *keempat*, akal dalam pengertian pengetahuan yang dihasilkan juga oleh pengembangan akal dalam pengertian pertama yang sifatnya bisa mengetahui akibat segala tindakan, sehingga orang bisa menahan diri dari menurutkan tarikan hawa nafsu untuk berbuat sesautu yang akan berakibat buruk terhadap dirinya pada masa sesudahnya.[50]

Menurut al-Ghazâlî, termininologi akal sebenarnya hanya sesuai dengan pengertian pertama; dan relasi akal ini dengan pengetahuan seperti matahari dengan sinarnya, penglihatan dengan indera mata, sehingga inilah yang betul-betul merupkan sumber bagi pengetahuan. Ada pun pengertian lainnya hanya dipergunakan, karena dilihat sebagai buah dari akal dalam pengertian pertama; dan ini juga dibenarkan dalam penggunaan bahasa. Dalam kaitan ini, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa yang pertama adalah sumber dan pokok; yang kedua adalah cabang yang dekat kepada pokoknya; yang ketiga adalah ranting dari pengertian pertama dan kedua. Sedangkan pengertian keempat merupakan hasil tertinggi dari fungsi akal,

---

[50] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. I, hlm. 116

dan menjadi tujuan akhir darinya. Dua pengertian pertama merupakan faktor alamiah. Sementara dua pengertian yang terakhir harus diupayakan dan dicari untuk bisa mencapainya.[51]

Dengan pengertian seperti ini, tampak pandangan al-Ghazâlî terhadap akal sebagai suatu potensi yang hidup dalam diri manusia. Potensi tersebut tumbuh dan berkembang seirama dengan perkembangan usia manusia dan kapasitas masing-masing. Kita bisa melekatkan sifat yang positif bagi akal karena karakternya yang dinamis itu. Dalam proses perkembangannya, akal menghasilkan berbagai pengetahuan. Dan pada tingkat moralitas akal berkemampuan untuk mengendalikan diri orang dari tindakan yang merugikan.

Setelah membagi akal kepada empat pengertian sebagaimana disebutkan di atas, al-Ghazâlî juga mengemukakan hal penting lain. Menurutnya, secara naluriah akal pada manusia memiliki tingkatan yang berbeda-beda.[52] Perbedaan tingkatan pada akal manusia ini ditemukan dalam setiap maknanya, seperti telah dilukiskan di atas, kecuali pada pengertian yang kedua, yaitu pengetahuan bahwa bilangan dua lebih besar dari satu, atau sesuatu mustahil berada di dua tempat dalam waktu bersamaan.

Hal yang tidak bisa dipungkiri oleh manusia adalah kemampuan mengendalikan selera dan hawa nafsu seksual berbeda antara satu orang dengan orang lainnya. Bahkan kemampuan itu pun berbeda tingkatannya pada diri orang yang sama dalam tahapan kehidupan yang berbeda. Orang yang

---

[51] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. I, hlm. 116

[52] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. I, hlm. 118

bijak dan berakal mampu mengatasi selera dan nafsunya lebih mudah ketimbang orang yang tidak berakal dan jahil.

c. Kapasitas Akal

Al-Ghazâlî dalam *Misykât al-Anwâr* menyebut akal sebagai "cahaya". Penyebutan al-Ghazâlî terhadap akal sebagai "cahaya" dalam kaitannya dengan mata lahiriah yang memiliki banyak kelemahan.[53] Dalam kitab ini, al-Ghazâlî menyebutkan tujuh keistimewaan akal dari mata lahiriah.

Pertama, akal bisa mencerap dirinya dan sesuatu di luar dirinya. Akal bisa mencerap dirinya, yaitu dengan pencerapan tentang dirinya sebagai "yang memiliki pengetahuan dan kemampuan", dan ia mencerap "pengetahuan yang dimilikinya", "pengetahuan tentang pengetahuan yang dimilikinya tentang dirinya", "pengetahuan tentang pengetahuan tentang pengetahuan yang dimilikinya tentang dirinya", dan seterusnya sampai tak terhingga. Sementara mata lahiriah tidak memiliki kapasitas yang dimiliki oleh akal. Mata lahiriah tidak bisa melihat dirinya. Ia hanya bisa melihat objek di luar dirinya, itu pun penglihatannya sangat terbatas.[54]

Kedua, keistimewaan yang dimiliki akal dari mata lahiriah adalah akal bisa mengetahui objek yang dekat sekaligus jauh. Dalam sekejap mata, akal bisa terbang naik ke langit tertinggi, dan pada kejapan berikutnya, ia meluncur turun ke

---

[53] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, cet. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), hlm. 5. Lihat juga, Mahmûd Hamdî Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafî baina al-Ghazâlî wa Dêkârts (Descartes)*, hlm. 132-133.

[54] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 5

permukaan bumi. Dalam waktu singkat akal bisa membayangkan mobil yang ada di dekatnya, dan dalam sekejap pula, akal bisa membayangkan mobil berada jauh di tempat lain. Sementara mata lahiriah tidak bisa melakukan apa yang bisa dilakukan oleh akal. Mata lahiriah tidak bisa melihat objek yang terlalu dekat atau objek yang terlalu jauh.[55] Dalam perkara ini, mata lahiriah memliki banyak kelemahan. Bila kita meletakkan sebuah buku tepat berada di pelupuk mata hingga menutup seluruh arah pandangan kita, maka sekali-kali kita tidak akan bisa melihatnya, baik bentuk maupun warna buku tersebut. Begitu juga bila buku yang tadi kita letakkan jauh dari pandangan kita, misalnya, kita letakkan di ketinggian monas dan kita melihatnya dari Ciputat. Maka sungguh kita tidak akan bisa melihatnya. Sementara akal mampu melihat buku tersebut dengan sempurna, baik bentuk maupun warnannya.

Ketiga, akal mampu mencerap sesuatu yang berada di balik hijab, sementara mata lahiriah tidak mampu melakukannya. Dalam sekejap akal dapat bergerak bebas, bahkan di sekitar *'arsy* (singgasana Illahi), kursi dan sesuatu yang berada di balik selubung langit, dan di sekitar para penghuni alam tertinggi serta *alam malakut*, sama bebasnya seperti di alam dunianya sendiri, yakni kerajaannya yang dekat dan khusus baginya. Bahkan hakikat-hakikat segala sesuatu tidak akan terhijab (tertindiding) bagi akal. Pada kenyataannya, hijab bagi akal hanyalah di saat ia menghijab dirinya sendiri dengan sifat dan cara yang sama seperti mata menutup dirinya sendiri ketika mengatup pelupuknya.

---

[55] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 5-6.

Keempat, akal mampu mencerap seluruh bagian dalam segala sesuatu, inti dan hakikat-hakikatnya. Sementara mata lahiriah hanya dapat mencerap bagian luar serta bagian permukaan segala sesuatu, bahkan hanya kulit dan bentuknya saja. Akal mampu menerobos bagian dalam segala sesuatu dan rahasia-rahasianya, mencerap hakikat-hakikat dan ruh-ruhnya, menyimpulkan sebab-sebab, sifat-sifat dan hukum-hukumnya; dari mana ia berasal, bagaimana penciptaannya, atas berapa bentuk makna ia tersusun, apa martabat dan kedudukannya dalam wujud.

Kelima, mata lahiriah hanya dapat melihat sebagian kecil dari maujudat (segala sesuatu yang ada). Ia tidak mampu menjangkau yang *ma'qûl* dan *mahsûs* (yang dapat dijangkau oleh akal dan perasaan) semuanya, yang berada di luar penglihatannya. Ia juga tidak dapat menangkap bunyi-bunyi, bau-bauan, rasa makanan, panas dan dingin atau pun menyamai berbagai daya cerap lainnya, yakni daya pendengaran, penciuman dan rasa. Demikian juga perasaan-perasaan kejiwaan, seperti gembira, senang, sedih, gelisah, bimbang, nyeri, bahagia, cinta, rindu, kemampuan, kemauan, pengetahuan dan aneka ragam *maujudât* lainnya yang tak terhitung banyaknya. Singkatnya, mata memiliki jangkauan yang sempit, ruang lingkup terbatas, tidak mampu melampaui batas alam warna dan bentuk, yang *nota bene* merupakan kemaujudan paling rendah. Sebab jism-jism (benda-benda) merupakan bagian terendah dari segala *maujudât*, yakni yang ada di alam ini, subtansi dan aksidennya. Ada pun bentuk dan warna hanya merupakan 'ardh (aksiden) terendah dari maujudât, sedangkan seluruh maujudât adalah bidang

jangkauan akal, disebabkan ia dapat mencerap semua maujudât. Dengan demikian, akal mampu berkiprah dan memberikan penilaiannya pada semua itu dengan penuh keyakinan dan kepastian, sehingga rahasia-rahasia dan makna-makna tersembunyi tampak jelas baginya.[56]

Keenam, akal mampu mencerap hal-hal yang *ma'qûl* (yang dapat dipikirkan), sedangkan pikiran adalah sesuatu yang –tentunya—tak terhingga. Memang, bila akal memperhatikan ilmu-ilmu yang telah diketahuinya, sudah tentu apa yang telah diraihnya sampai sekarang adalah terbatas, namun ia pun memiliki kekuatan untuk mencerap sesuatu lainnya yang tak terbatas atau tak terhingga. Ambillah contoh di bidang ilmu hitung. Akal dapat menguasai pengetahuan mengenai bilangan-bilangan yang tidak terbatas. Ia menguasai kelipatan dua, tiga dan bilangan lainnya yang tak ada batasnya. Ia juga dapat mencerap berbagai hubungan dan kaitan antara bilangan-bilangan yang tak ada batasnya. Bahkan ia mencerap "pengetahuan dirinya tentang sesuatu", "pengetahuannya tentang pengetahuan dirinya tentang sesuatu" serta "pengetahuannya tentang pengetahuannya tentang pengetahuan dirinya tentang sesuatu". Kemampuan dalam hal ini pun tak berhenti pada suatu akhir. Sementara kemampuan mata lahiriah sangat terbatas. Tidak mampu melihat sesuatu yang tak terhingga. Sebab mata lahiriah yang mengenal sifat-sifat benda yang dikenal.

Ketujuh, mata lahiriah mencerap sesuatu yang besar seakan ia kecil. Ia melihat matahari sebesar bola dan bintang-bintang serupa dengan dinar-dinar berserakan di atas

[56] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 5.

hamparan permadani biru. Sedangkan akal menyadari bahwa bintang dan matahari berlipat kali jauh lebih besar dari bumi. Mata melihat bintang-bintang berhenti di tempatnya, juga bayang-bayang matahari di hadapannya diam tak bergerak, dan tubuh anak kecil tetap pada ukurannya. Sedangkan akal mengetahui bahwa bocah itu bergerak tumbuh dan terus bertambah besar, bayang-bayang bergerak terus menerus dan bintang-bintang berjalan berjalan bermil-mil di setiap saat.[57]

C. Tasawuf al-Ghazâlî

a. Makrifah

Dalam sejarah tasawuf, Ma'rûf al-Karkhî (m.200 H/815 M) adalah tokoh pertama yang membicarakan konsep makrifah.[58] Kendati begitu, Dzû al-Nûn al-Misrî (m.245 H/861 M) yang paling menonjol membahas secara teoritis dan terinci mengenai tema ini. Dan dari dialah kaum sufi sesudahnya sering menimba ataupun menisbahkan teorinya tersebut.[59]

---

[57] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 7.

[58] Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, 1979), hlm. 100. Lihat juga, Muhammad Jalâl Syaraf, *Tasawuf Islam Mazhab Baghdad*, (Tangsel: Gaya Media Pratama, 2014), hlm. 95

[59] Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî*, hlm. 100. Lihat juga, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 215. Dalam pandangan Nasr, Dzû al-Nûn al-Misr tidak hanya sebagai tokoh sufi yang pertama kali mengembangkan konsep *ma'rifah*. Ia juga disebut sebagai sufi yang telah mengebangkan teori 'peniadaan' (*al-fanâ*) dan 'kekekalan' (*al-baqâ*). Sehingga seorang sufi yang sudah mampu *fanâ* dan *baqâ* akan menyaksikan Tuhan secara langsung dengan mata batinnya.

Boleh jadi, karena itulah ia dipandang sebagai bapak paham makrifah ini.[60]

Menurut Dzû al-Nûn al-Misrî, ada tiga macam makrifah, yaitu (1) makrifah orang awam, (2) makrifah para mutakallimîn dan filosof, (3) makrifah para auliâ' dan muqarrabîn. Yang pertama adalah mengenal keesaan Allah dengan perantaraan ucapan syahâdat, yang kedua adalah mengenal keesaan Allah dengan sarana logika dan penalaran, dan yang ketiga adalah mengenal keesaan Allah dengan hati sanubari atau kalbu.[61]

Bagi para sufi, makrifat dalam arti pertama dan kedua belum merupakan pengenalan yang hakiki tentang Tuhan. Keduanya masih bisa disebut dengan ilmu (*al-'ilm*) dan bukan makrifah (*al-ma'rifah*) karena masih belum merasakan kehadiran Sang Pencipta secara langsung. Makrifah dalam arti ketigalah yang merupkan pengenalan yang hakiki tentang Tuhan seolah sang sufi dan Tuhan begitu dekat dan intim; dan inilah yang disebut dengan makrifah.[62] Makrifah hanya

---

[60] Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 74

[61] Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme dalam Islam*, hlm. 74

[62] Terkait hal ini, Reynold A. Nicholson menjelaskan, bahwa meski secara umum pengetahuan disebut dengan *'ilm*, tetapi pengetahuan menurut orang sufi, secara khusus disebut dengan makrifah atau irfan. Secara mendasar makrifah berbeda dengan *'ilm*, sehingga memerlukan kata lain untuk menerjemahkannya. Dan mungkin kita tidak akan sempat mencari padanannya yang sesuai. Dalam studi tasawuf, biasanya makrifah dalam pengertian sufisme disebut dengan *'gnosis'* dari teosofi Hellenistik, yaitu pentetahuan langsung tentang Tuhan berdasarkan wahyu atau penyingkapan (*kasyf*). Ia bukan hasil atau buah dari proses mental, tetapi sepenuhnya tergantung pada kehendak dan karunia Tuhan, yang diberikan-Nya sebagai rahmat-Nya kepada mereka yang

terdapat pada kaum sufi yang sanggup melihat Tuhan dengan kalbu mereka bukan dengan mata lahiriah. Makrifah seperti ini hanya diberikan Tuhan kepada kaum sufi. Makrifah dimasukan Tuhan ke dalam kalbu seorang sufi, sehingga kalbunya penuh dengan cahaya sehingga tidak ada lagi penghalang antara dirinya dan diri Tuhan.

Al-Ghazâlî telah menjadikan tasawuf sebagai jalan untuk mengenal Allah (ma'rifah Allah), yang jelas ciri-ciri dan batasan-batasannya.[63] Sebagaimana halnya para sufi sebelumnya, al-Ghazâlî pun memandang makrifah sebagai tujuan akhir yang harus dicapai manusia, yang sekaligus merupakan kesempurnaan tertinggi di mana di dalamnya terkandung kebahagiaan yang hakiki.[64] Dalam *Rawdah al-Tâlibîn,* al-Ghazâlî mendefiniskan makrifah, jika dilihat dari segi bahasanya sebagai *"ilmu yang tidak menerima keraguan"* (والمعرفة فى اللغة هو العلم الذي لا يقبل الشك).[65] Ilmu pada tingkat seperti inilah yang dicari al-Ghazâlî selama pengembaraan epistemologisnya. Hal ini diuraikan al-Ghazâlî dengan begitu jelas dan terang di dalam *al-Munqidz Min al-Dalâl.*

---

memang sudah Dia ciptakan dengan kemampuan untuk menerimanya. Inilah seberkas sinar Ilahi yang menelinap ke dalam kalbu dan menyinari seluruh bagian tubuh dengan sorotan sinarnya yang menyilaukan. Lihat, R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), hlm. 71.

[63] Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî*, hlm. 171

[64] Ibrâhîm Basyûnî, *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t), 265

[65] Al-Ghazâlî, *Rawdah al-Tâlibîn wa 'Umdah al-Sâlikîn*, fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî, (Mesir: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, t.t), hlm. 120

Dalam ungkapan lain, pengertian makrifah yang disebut dengan *"ilmu yang tidak menerima keraguan"* di dalam kitabnya *al-Munqidz min al-Dalâl* disebutnya dengan *"ilmu yang meyakinkan"* (العلم اليقيني). Apa yang disebut dengan *"ilmu yang meyakinkan"* itu, al-Ghazâlî mengatakan: *"Sesungguhnya ilmu yang meyakinkan itu ialah tersingkapnya sesuatu dengan jelas sehingga tida ada lagi keraguan untuk ragu-ragu, tak mungkin salah satu keliru, tak ada tempat di hati untuk itu".*

ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك.[66]

Sebagai contoh, selanjutnya al-Ghazâlî mengatakan:

> "Jika diketahui bahwa sepuluh lebih dari tiga dan ada orang yang mengatakan sebaliknya dengan bukti tongkat dirubah menjadi ular; dan itu memang terjadi serta kusaksikan sendiri, maka hal itu tidak akan membuat akuragu terhadap pengetahuanku (bahwa sepuluh adalah lebih banyak dari tiga); aku hanya kagum terhadap kemampuan orang tersebut. Hal ini sama sekali tidak akan membuat aku ragu terhadap pengetahuanku. Selanjutnya aku tahu bahwa apa pun yang aku yakini bila tidak seyakin ini, maka yang demikian bukanlah "ilmu yang dapat dipercaya" dan tidak ada rasa aman di dalamnya. Dan setiap ilmu yang tidak memberi rasa aman tersebut, bukanlah ilmu yang meyakinkan".[67]

Terkait keyakinan al-Ghazâlî ini, Abû Bakr 'Abd al-Râziq memberi komentar dalam *Ma'a al-Ghazâlî fî Munqidz min al-Dalâl*, sebagai berikut: "Demikianlah ilmu yang

---

[66] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 26

[67] Al-Ghazâlî, *al-Munqiz*, hlm. 26

meyakinkan menurut batasan yang diberikan dan dimaksud oleh al-Ghazâlî. Inilah ilmu yang dapat memuaskan dan melegakan batinnya, sebab, ia bukanlah ilmu yang diperoleh sebagai warisan dari orangtua, atau *taklid* kepada seseorang. Sesungguhnya, ilmu yang telah mencapai tingkat yakin, sebagaimana contoh yang ia kemukakan, tak dapat digoyahkan oleh siapa pun. Sekiranya di hadapannya ada seseorang yang mampu merubah tongkat menjadi seekor ular, maka hal itu tidaklah berdampak terhadap dirinya, kecuali dia hanya kagum terhadap kemampuan orang tersebut dan dia tidak akan ragu terhadap apa yang dia ketahui".[68]

Dari segi istilahnya, makrifah menurut al-Ghazâlî ialah *"Mengetahui rahasia-rahasia ketuhanan dan peraturan-peraturan-Nya yang meliputi segala yang maujud".*

الاطلاع على أسرار الربوبية والعلم بترتب الأمور الالهية المحيطة بكل الموجودات.[69]

Ilmu paling lezat adalah ilmu yang menyangkut tentang Allah SWT, dengan sifat-sifat-Nya, *af'âl*-Nya dan cara pengaturan-Nya dalam kerajaan-Nya dari besarnya *'Arsy* sampai kepada seluruh bumi. Lebih lanjut al-Ghazâlî menjelaskan, bahwa kelezatan makrifah itu lebih kuat dari kelezatan-kelezatan yang lain (أن يعلم أن لذة المعرفة أقوى من سائر اللذات),[70] seperti kelezatan nafsu syahwat, marah, dan kelezatan panca indera serta yang lainnya.

---

[68] Abû Bakr 'Abd al-Râziq, *Ma'a al-Ghazâlî fi Munqid min al-Dalâl*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyyah, t.t), hlm. 78-79

[69] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. II, hlm. 384. Lihat juga, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 76

[70] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. II, hlm. 384

Dalam batasan tersebut dapat dikatakan bahwa pengertian makrifah dalam faham al-Ghazâlî tidak terbatas pada pengenalan tentang Tuhan terkait sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya saja, tetapi juga mencakup pengenalan tentang segala ketetapan-ketetapan-Nya untuk semua mahluk. Mengenal dengan baik seluruh ciptaan Tuhan yang ada di bumi dengan cara mengkaji dan memahaminya, merupakan bagian dari arti makrifah yang dikehendaki al-Ghazâl. Meskipun pada kenyataannya al-Ghazâlî banyak membahas pengenalan tentang Tuhan yang memang pengetahuan utama setiap sufi. Pada tataran yang lebih hakiki, al-Ghazâlî mengatakan bahwa makrifah ialah *"memandang kepada wajah Allah Ta'âla"* (النظر الى وجه الله تعالى).[71]

b. Maqâm

Sejumlah literatur atau teks-teks tasawuf klasik membedakan antara *keadaan* (ḫâl) dengan *kedudukan* (maqâm). *Ḫâl* adalah kondisi sementara, yang tiba-tiba turun kepada seorang *faqîr* dan meninggalkannya dengan tiba-tiba

[71] Al-Ghazâlî, *Iḫyâ',* jild. IV, hlm. 299. Dalam tradisi tasawuf, hampir dipastikan semua sufi memiliki pemahaman yang senada dengan al-Ghazâlî, bahwa pada tingkat yang paling tinggi dari makrifat adalah menyaksikan Wajah Tuhan dengan mata batinnya, dengan kekuatan intuisinya. Pengalaman individual seperti ini akan bisa dialami hanya setelah melakukan penyucian jiwa dan pembersihan hati dari segala kemelekatan dan atribut-atribut duniawi yang cenderung menghijab hubungan dirinya dengan Tuhan. Pengalaman langsung bertemu dengan Tuhan dalam keyakinan al-Hallâj misalnya disebut dengan *hulûl,* di mana Tuhan mengambil tempat pada diri manusia. Sementara Yazîd al-Bustâmî meyakini proses pengalaman spiritual-individual itu dijalani melalui dengan *ittiḫâd* (penyatuan), di mana Tuhan dan sufi bersatu secara spiritual.

pula.[72] Orang bisa saja mengalami *perluasan* (bast), yang menyebabkan kegembiraan atau suka cita tak terlukiskan, atau mungkin orang mengalami *penyempitan* (*qabd*),[73] seolah-olah Allah telah meninggalkannya. Berbeda dengan hâl yang bersifat sementara, maqâm lebih bersifat permanen.[74] Di mana sejumlah tahapan maqâm harus dilalui oleh para sufi hingga mencapai maqâm yang paling tinggi.

Al-Qusyairî mendefiniskan maqâm sebagai tahapan *adab* (etika) seorang hamba dalam *wusûl* (sampai) kepada-Nya dengan macam upaya, diwujudkan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas.[75] Perlu ditekankan bahwa jalan yang harus dilalui seorang sufi untuk sampai kepada Tuhan, tidak dapat ditempuh dengan mudah. Jalan itu sulit dan penuh rintangan yang membahayakan, yang dapat mengakibatkan orang tergelincir dan tidak bisa sampai ke tujuan. Untuk mengatasinya, pindah dari satu maqâm ke maqâm berikutnya, menghendaki usaha yang berat, perjuangan yang ulet, latihan ruhani yang kontinyu, kesabaran yang optimal dan waktu yang

---

[72] Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 161-162

[73] Menurut Imâm al-Qusyairî, *qabd* dan *bast* adalah dua istilah yang menggambarkan kondisi ruhani setelah seorang hamba menahapi tingkah laku *al-khauf* dan *al-rajâ'* (حالتان بعد ترقي العبد عن حالة الخوف و الرجاء). *Al-Qabd* di mata seorang arif sama kedudukannya dengan tahap *al-khauf* di mata pemula. Sedangkan *al-bast*, setara kedudukannya dengan *al-rajâ'* di mata pemula yang mencari jalan kepada Allah SWT. Lihat, Imâm al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *al-Risâlah al-Qusyairîyah*, cet. III, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 93

[74] Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 163

[75] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, hlm. 91

panjang. Terkadang seorang calon sufi harus bertahun-tahun tinggal dalam satu stasiun (*maqâm*).[76]

Jadi, tampaknya, *maqâm* dapat diartikan sebagai stasiun atau kedudukan yang harus diselesaikan oleh seorang calon sufi untuk dapat di hadirat Allah. Atau dapat diartikan sebagai tingkatan yang telah dicapai oleh seorang penempuh jalan sufi sebagai hasil dari perjuangan dan latihan, baik jasmani maupun ruhani, yang telah dilakukan. Abû Nasr al-Sirrâj al-Tûsî mengartikan sebagai tingkatan (maqâm) seorang hamba di sisi Allah SWT yang diperolehnya dari ibadah, *mujâhadah* dan *riyâdah* serta upayanya memutuskan hubungan dengan selain Allah.[77]

---

[76] Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme dalam Islam*, hlm. 61. Perjalanan seorang sufi untuk bertemu Tuhannya memang tidak mudah. Mengenai hal ini, seorang sufi ternama Farîd al-Dîn al-Târ, dalam karya sufistiknya berjudul *Mantiq al-Tayr*; dengan bagus menceritakan sekumpulan burung terbang mengelana mencari raja burung bernama Simugh. Mereka harus melewati banyak lembah, tebing tinggi, hutan belantara, dan kokohnya pegunungan, bahkan cuaca yang kadang tidak bersahabat. Setelah berhari-hari mencari Simugh dengan banyak cobaan yang dihadapi, satu demi satu burung-burung berguguran menyerah. Ada yang mati kehabisan tenaga, kehausan, kelaparan, bahkan ada yang sayapnya patah karena sudah tak sanggup lagi untuk terbang. Kitab *Mantiq al-Tayr* ini memang syarat dengan bahasa metafor. Sebetulnya, penulisnya ingin menggambarkan bahwa proses pencarian para sufi untuk sampai kepada Sang Pencipta tidaklah mudah. Perlu tahapan-tahapan (maqâmât) yang harus dilalui. Ada yang berhasil, tapi tidak sedikit yang menyerah di tengah jalan.

[77] Abû Nasr al-Sarrâj al-Tûsî, *Al-Lumâ'*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1960), hlm. 65. Menurut 'Abd al-Halîm Mahmûd dan Taha 'Abd al-Baqî Surûr, kitab *al-Luma'* mengawali penulisan tradisi tasawuf dalam Islam. Berkat kitab inilah, muncul karya-karya besar lain, seperti *Tabaqât al-Sûfiyyah* karya 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 412 H.), *Kasyf al-Mahjûb* karya al-Hujwirî (w. 456 H.), *al-Risâlah al-Qusyairiyyah* karya al-Qusyairî (w. 465 H.), dan *al-*

Teori *maqâmât*, sebagai metode kaum sufi untuk mencapai tujuan seperti diutarakan di atas, ternyata dalam buku-buku tasawuf tidak selalu ditemukan jumlah dan susunan yang sama.[78] Hal ini dapat dipahami, karena ajaran tasawuf lebih mengutamakan pengalaman sufistik yang sifatnya sangat pribadi dan individualistik. Kadangkala seorang sufi untuk sampai pada maqâm berikutnya memerlukan waktu bertahun-tahun. Namun yang jelas, setiap ajaran yang ada sependapat dalam satu hal, yaitu bagi seorang penempuh jalan sufi, pertama-tama harus mengetahui secara mendalam dan mendasarkan ajarannya pada syariat yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

Bagi al-Ghazâlî, untuk mencapai *maqâm* makrifat, sebagai *maqâm* tertinggi yang mampu dicapai oleh seorang sufi haruslah terlebih dahulu melewati beberapa *maqâmât*, yaitu tobat (*al-taubah*), sabar (*al-sabr*), fakir (*al-faqr*), zuhud (*al-zuhd*) dan tawakal (al-tawâkal). Jilid keempat dari kitabnya *Ihyâ'* digunakan oleh al-Ghazâlî untuk menjelaskan *maqâmât* yang harus dilalui satu demi satu oleh setiap calon sufi yang ingin mencapai makrifah. Karena itulah penulis perlu mengulas

---

Ta'arryf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf karya Abû Bakr al-Kalâbadzî (w. 380 H.). Lihat, 'Abd al-Halîm Mahmûd dan Taha 'Abd al-Baqî Surûr, *Al-Luma' wa Makânatuhu fî al-Tasawwuf al-Islâmî* dalam pengantar kitab *al-Luma'* (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Dîniyyah, t.th), hlm. 11

[78] Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâzî, umpamanya, dalam bukunya *al-Ta'âruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* menyebut *maqâmât* yang harus dilalui adalah; tobat, zuhud, sabar, fakir, rendah hati, takwa, tawakal, rida, cinta dan makrifah. Berbeda dengan al-Kalâbâzî, Abû Nasr al-Sarrâj al-Tûsî dalam *Al-Lumâ* menyebut, tobat, warak, zuhud, fakir, sabar, tawakal dan rido. Sementara Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm al-Qusyairî dalam bukunya *al-Risâlah al-Qusyairiyyah* menyebut, tobat, warak, zuhud, tawakal, sabar dan ridho.

secara sekilas satu demi satu dari *maqâm* yang harus dilalui oleh seorang sufi.

Pertama, **tobat** (al-taubah). Al-Taubah secara bahasa berarti *'kembali'* (الرجوع). Maksudnya adalah, kembali kepada Allah SWT dengan meninggalkan segala macam dosa. Karena dosa merupakan noda yang mendindingi seseorang dari Allah. Jadi, tobat adalah kembali dari sesuatu yang dicela oleh *syara'* menuju sesuatu yang dipuji olehn-Nya (الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه).[79] Tobat merupakan upaya pertama yang harus dilakukan oleh setiap yang ingin kembali kepada Allah SWT dan merupakan syarat utama bagi mereka yang ingin mendapatkan kemenangan.[80]

Di dalam kitabnya, *Raudah al-Tâlibîn*, al-Ghazâlî mengatakan bahwa hakikat tobat adalah lari dari maksiat kepada taat atas dasar prinsip keimanan (الرجوع من المعصية إلى الطاعة وهو عقد من عقود الإيمان بالله تعالى).[81] Lebih lanjut, al-Ghazâlî menjelaskan, bahwa tobat tidak hanya berarti larinya seseorang dari maksiat kepada taat yang dibangun di atas dasar prinsip keimanan saja, tetapi juga berarti kembalinya seorang hamba dari kesibukan duniawi yang mempesona dan menggiurkan, kepada Allah. Juga kembali dari yang baik (*al-hasan*) kepada

---

[79] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 127. Senada dengan al-Qusyarî, Seyyed Hossein Nasr juga mengartikan *al-taubah* secara harfiah sebagai *"berbalik memutar"*. Dengan begitu, kata Nasr, kita harus mengubah arah jiwa kita, berbalik dan menghadap Realitas Illahi dengan punggung menghadap ke dunia. lihat, Nasr, *The Garden of Truth*, hlm. 169

[80] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. IV, hlm. 3. Terkait hal ini, lihat juga al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairiyah*, hlm. 79

[81] Al-Ghazâlî, *Raudah al-Tâlibîn wa 'Umdah al-Sâlikîn*, Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî, (Mesir: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th), hlm. 161

yang lebih baik (*al-ahsan*). Inilah tobat yang dibangun di atas dasar keimanan yang sempurna.[82] Dan yang lebih penting lagi adalah terus melakukan tobat kepada Allah meskipun tidak melakukan dosa dan kesalahan (تكرار رجوع إلى الله تعالى و إن لم يتقدمه ذنب).[83] Tobat harus dilakukan setiap saat dan setiap waktu, karena memang terkadang manusia tidak menyadari telah melakukan kesalahan yang tidak disadarinya.

Bagi para sufi, tobat bukanlah tobat yang bersifat main-main. Melainkan tobat yang sebenar-benarnya tobat, tobat yang tidak akan membawa kepada dosa lagi.[84] Para petobat, kata Annemarie Schimmel, adalah pencinta Tuhan. Dan pencinta Tuhan memusatkan diri kepada Tuhan dalam semedi, dan dalam keadaan itu salahlah bila ia mengenang dosa, sebab kenangan akan dosa merupakan cadar antara Tuhan dan orang

---

[82] Al-Ghazâlî, *Raudah al-Tâlibîn*, hlm. 162

[83] Al-Ghazâlî, *Raudah al-Tâlibîn*, hlm. 162. Terkait tobat yang harus dilakukan setiap saat dan setiap waktu, para sufi dari Tarekat Chistiyyah membagi tobat ke dalam tiga; *pertama*, tobat masa sekarang, yang berarti bahwa manusia harus senantiasa menyesali dosa-dosanya. *Kedua*, tobat masa lalu, yang mengingatkan manusia atas keharusan memenuhi hak-hak orang lain. Dan *ketiga*, tobat masa depan, yang berarti bahwa orang harus memutuskan untuk tidak berbuat dosa lagi. Lihat, Muhammad Ajmal, *Ilmu Sufi Mengenai Jiwa*, dalam buku *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, yang diedit oleh Seyyed Hossein Nasr, buku 1, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 401-402

[84] Karena melakukan tobat tidak main-main, maka orang yang melakukan tobat harus memenuhi tiga syarat yang harus dilakukannya: *pertama*, menyesali pelanggaran yang telah dilakukan, *kedua*, meninggalkan secara langsung penyelewengan, dan *ketiga*, dengan tekad mantap berjanji untuk tidak kembali kepada maksiat yang sama. Lihat, al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairîyah*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), hlm. 79

bersemedi.[85] Hanya saja dalam prakteknya, terkadang tobat itu tidak bisa dicapai sekali atau pun dua kali. Perlu berulang-ulang. Bahkan ada seorang sufi yang harus melakukan tobat sebanyak tujuh puluh kali agar tobatnya benar-benar diterima oleh Allah. Karena itulah dalam faham tasawuf, arti tobat yang sebenarnya adalah lupa kepada segala hal kecuali Allah. Orang yang tobat, menurut Hujwirî, adalah orang yang cinta kepada Allah. Orang yang cinta kepada Allah senantiasa mengadakan kontemplasi tentang diri-Nya semata.[86]

Kedua, adalah ***sabar***. Tidak mudah bagi seorang *sâlik* untuk sampai kepada Allah, apalagi bisa menemui-Nya secara langsung. Terkadang harus melalui kerikil-kerikil tajam, banyak godaan dan rintangan, dan semua itu bisa saja menggelincirkannya bila tidak mampu mengatasi itu semua. Dibutuhkan mental yang kuat dan tangguh, yakni sikap sabar. 'Alî ibn Abî T̄âlib mengatakan: "Sabar adalah gunung yang tak pernah terguling" (الصبر مطية لا تكبو).[87] Sabar menuntut kebesaran hati dan ketangguhan mental tatkala dihadapkan ragam cobaan dan tantangan.

---

[85] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm. 138. Tatkala berbicara mengenai sabar, Annemarie Schimmel mengurai tiga kelompok orang yang bersabar. *Pertama*, disebut *mutasabbir*, yaitu orang yang berusaha untuk senantiasa bersabar. Kedua, *sâbir*, yaitu orang yang sabar dalam kesusahan. Dan ketiga, *subûr*, yaitu orang yang sabar sempurna dalam segala keadaan.

[86] Harun Nasution, *Falsafah & Mistisisme dalam Islam*, hlm. 65

[87] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 220. Annemarie Schimmel mengutip pernyataan Muhâsibî mengenai hakikat sabar. Menurutnya, sabar adalah bila kita tetap tenang di bawah pukulan-pukulan takdir. Lihat, Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm. 158

Sabar juga meminta keikhlasan dan kerelaan menjalankan perintah-perintah Tuhan. Terkait hal ini, Dzû al-Nûn al-Misr berkata: "Sabar adalah menjauhi pelanggaran dan tetap bersikap rela sementara merasakan sakitnya penderitaan, dan sabar juga menampakkan kekayaannya ketika ditimpa kemiskinan di lapangan kehidupan".[88]

Menurut al-Ghazâlî, sabar adalah *"suatu maqâm dari maqâmât yang ada dalam agama; dan merupakan suatu tingkatan dari tingkatan-tingkatan para penempuh jalan sufi (al-sâlikîn)"* (الصبر مقام من مقامات الدين و منزل من منازل السالكين).[89] Sebagai salah satu maqâm dalam tasawuf, sabar erat kaitannya dengan pengendalian diri, sikap, emosi dan hawa nafsu. Jika seseorang telah mampu mengontrol dan mengendalikan dirinya, maka sikap dan daya sabar itu akan tercipta.

Sabar hanya dimiliki manusia, dan tidak dimiliki oleh binatang maupun malaikat. Binatang, kata al-Ghazâlî, hanya memiliki hawa nafsu. Ia selalu mengarahkan hawa nafsunya kepada keburukan. Sementara malaikat selalu mengarahkan keinginannya kepada ketaatan dan kepatuhan kepada Allah SWT.[90] Sebagaimana halnya dengan maqâm yang lain, maka sikap mental sabar ini pun tidak bisa terwujud begitu saja tanpa melalui latihan yang sungguh-sungguh, sedikit demi sedikit,

---

[88] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 220. Di halaman yang sama, al-Qusyairî juga mengutip perkataan Ibn 'Atâ mengenai hakikat sabar. Menurut Ibn 'Atâ: *"Sabar adalah tetap tabah dalam malapetaka dengan perilaku adab"*. Dikatakan *"Sabar adalah fana' jiwa dalam cobaan tanpa keluhan"*. Ketangguhan hati dan jiwa sangat diperlukan setiap sufi.

[89] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. IV, hlm. 79

[90] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. IV, hlm. 80

dari yang ringan kepada yang lebih berat, hingga sampai kepada tingkat yang mantap. Al-Ghazâlî mengatakan:

تمرين النفس على الخير و نقلها من الخفيف إلى الثقيل باللطف و التدريج إلى أن يرتقي إلى حالة يصير ماكان عنده من الأعمال و الأحوال شاقا سهلا هينا.[91]

Sebagian orang-orang arif, kata al-Ghazâlî, membagi sabar kepada tiga tingkatan. *Pertama*, meninggalkan kemauan hawa nafsu. Inilah tingkatan orang-orang yang tobat (al-tâibîn). *Kedua*, rela menerima takdir Allah. Ini adalah tingkatan para asketis (al-zâhidîn). Dan *ketiga*, cinta terhadap apa yang diperbuat Tuhannya. Ini adalah tingkatan orang-orang yang telah memperoleh kebenaran (*al-siddiqîn*).[92] Ini berarti, sabar dalam pengertian kaum sufi tidak hanya berarti tabah atau rela menerima ketentuan Allah, tetapi lebih dari itu, ia berarti senang menerimanya karena semuanya datang dari orang yang dicintainya.

Ketiga, adalah **fakir**. Seperti halnya dengan *maqâmât* yang lain, *maqâm al-faqr* (fakir) mempunyai berbagai pengertian di kalangan kaum sufi.[93] Maulânâ 'Abd al-Rahmân

---

[91] Al-Ghazâlî, *Raudah al-Tâlibîn,* hlm. 162

[92] Al-Ghazâlî, *Ihyâ',* hlm. 67

[93] Dalam *Risâlah al-Qusyairiyah* umpamanya, al-Qusyairî mengurai banyak pengertian tentang fakir menurut para sufi ternama. Di antaranya adalah Ibrâhim al-Qashar mengatakan, *"kefakiran adalah pakaian yang mewariskan ridha, apabila fakir memakainya"*. Sementara menurut Ibn Karainî: *"Orang Fakir yang sejati adalah menjauhi kekayaan agar kekayaan tidak mendatanginya dan merusak kemiskinannya, sebagaimana halnya orang kaya menjauhi kemiskinan agar kemiskinan tidak mendatanginya dan merusak kekayaannya"*. Abû Hafs ditanya, "Dengan cara apa orang fakir mendekati Allah SWT? Dia menjawab: "Orang fakir tidak memiliki apa-apa selain kefakirannya

Jâmi' mengatakan bahwa seorang fakir sejati adalah seseorang yang tak memiliki hasrta apa-apa bagi dirinya.[94] Sebab, memiliki sesuatu berarti dimiliki oleh sesuatu. Sehingga orang yang memiliki harta berarti ia sudah oleh dunia. Bagaimanapun, para penempuh jalan sufi harus bersikap hati-hati terhadap pengaruh negatif yang diakibatkan oleh keinginan untuk memiliki harta/kekayaan, yang dapat menghalanginya sampai ke tujuan, yaitu sampai kepada Tuhan. Untuk itu, orang sufi tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau meminta lebih dari yang dibutuhkan.

Al-Qusyairî mengatakan: "Kefakiran adalah simbol para wali dan hiasan para sufi, pilihan Allah SWT dan pilihan para Nabi. Sedangkan para sufi fakir merupakan pilihan Allah SWT bagi hamba-hamba-Nya. Mereka adalah pengemban rahasia-rahasia-Nya, yang dengan mereka Dia menjaga para mahkluk dan dengan keberkatan mereka rezeki disebarkan di kalangan manusia".[95] Dari uraian al-Qusyairî ini dapat

---

yang dengan kefakiran itu dia mendekati Allah SWT". Lihat, al-Qusyairî al-Naisâbûri, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, hlm. 302-311

[94] Maulânâ 'Abd al-Rahmân Jâmi', *Nafahât al-Uns*, diedit oleh M. Tauhidipur, (Teheran: th), hlm. 111. Terkait hal ini, Annemarie Schimmel menuturkan bahwa seorang fakir sejati dapat ditafsirkan secara rohani, yaitu dia yang tidak memiliki keinginan akan harta, termasuk tiadanya keinginan aka keselamatan di akhirat. Karena yang ia butuhkan adalah kebergantungan kepada Tuhan, bukan kepada selain-Nya. lihat, Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm. 154

[95] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, hlm. 303. Lihat teks aslinya:

الفقر شعار الأولياء و حلية الأصفياء واختيار الحق سبحانه لخواصه من الأتقياء
والأنبياء ومواضع أسراره بين خلقه, بهم يصون الحق الخلق وببركاتهم يبسط عليهم الرزق

dipahami bahwa orang fakir adalah orang yang mendapat tempat khusus di hati Sang Pencipta. Bisa jadi seseorang begitu hina di hadapan manusia, namun di mata Allah dia adalah manusia yang paling mulia.

Al-Ghazâlî, dalam kitab *Ihyâ'* mengatakan bahwa "Fakir itu adalah suatu ungkapan tentang ketiadaan apa yang dibutuhkan; sedang ketiadaan apa yang tidak dibutuhkan tidaklah dinamakan fakir" (الفقر عبارة عن فقد ما هي محتاج إليه, أما فقد ما لا حاجة إليه فلا يسمى فقرا).[96] Dan karena itulah pula, bagi al-Ghazâlî dan kaum sufi pada umumnya, lebih baik tidak punya apa-apa, atau sudah merasa cukup dengan apa adanya, daripada punya sesuatu tapi menyesatkan jiwanya. Sebab dengan memiliki sesuatu, berarti seseorang masih bergantung kepada selain Tuhan.

Sebenarnya, menurut al-Ghazâlî, segala yang maujud selain Allah adalah fakir, karena wujudnya secara mutlak tergantung kepada Allah.[97] Umumnya, para sufi bangga dengan mendapat sebutan faqr (fakir). Karena sebutan tersebut bermakna bahwa dirinya sudah terbebas dari segala sesuatu yang dapat memalingkan pandangannya dari Tuhan. Jadi

---

[96] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. IV, hlm. 239. Jalâl al-Dîn Rûmî dalam *Matsnawî* menyamakan *faqr* dengan *fanâ* atau kemiskinan dengan ketiadaan (peleburan), di mana keduanya merupakan tujuan akhir para sufi. Lihat, Jalâl al-Dîn Rûmî, *Matsnawî al-Ma'nawî,* jilid 5, diedit dan diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson, 6 jilid, (London; tt, th), hlm. 672. Bagi al-Târ, kemiskinan dan peleburan merupakan lembah yang ketujuh dan terakhir dalam jalan menuju Tuhan, setelah pengembaraan menjelajahi lembah penyidikan, cinta, kearifan, kemandirian, tauhid, dan kebingungan. Lihat, Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, hlm. 156

[97] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. IV, hlm. 239

kefakiran sejati bukan saja jauh dari barang-barang, melainkan juga tiadanya hasrat untuk menguasainya. Bersungguh-sungguh dan tidak menginginkan sesuatu selain Tuhan pada kehidupan kini dan di masa depan, itulah kefakiran yang sesungguhnya.

Keempat, adalah **zuhud**. Memang terdapat beberapa macam batasan yang diberikan orang-orang sufi terhadap zuhud (*al-zuhd*). Sufyân al-Tsaurî mengatakan: *"Zuhud terhadap dunia adalah membatasi keinginan untuk memperoleh dunia, bukannya memakan makanan kasar atau mengenakan jubah dari kain kasar"*.[98] Namun, tampaknya, tekanan utamanya adalah mengurangi keinginan terhadap kehidupan dunia, melepaskan segala sesuatu yang bisa menjauhkan jiwa dari Tuhan. Bahkan tentunya sampai melepaskan harapan akan pahala di surga atau ketakutan terhadap neraka.[99]

Bagi al-Ghazâlî, pengertian zuhud yang sebenarnya, yang tertinggi, tidak hanya mengurangi keinginan terhadap kehidupan dunia, tetapi harus membencinya dengan memalingkan seluruh perhatian kepada Alllah.[100] Hal ini dapat dipahami, karena menurut al-Ghazâlî dunia ini adalah

---

[98] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, hlm. 135. Selain mengutip pendapat Sufyân al-Tsaurî, al-Qusyairî juga mengutip pendapat tokoh sufi lain. Di antaranya adalah Abû Sulaimân al-Darânî, mengatakan: *"Zuhud adalah menjauhkan diri dari apa pun yang memalingkan Anda dari Allah SWT"*. Saat ditanya tentang perkara zuhud, al-Syiblî menjawab: *"Zuhud hendaknya Anda menjauhkan diri dari segala sesuatu selain Allah SWT"*.

[99] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, hlm. 139

[100] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, hlm. 212

penghalang bagi mereka yang ingin berbuat kebaikan, kembali kepada Allah SWT.[101]

Dilihat dari sudut kadar kemampuan seseorang untuk menahan keinginannya terhadap kehidupan dunia, zuhud oleh al-Ghazâlî dibedakan menjadi: *pertama*, orang yang keinginannya masih cenderung kepada dunia, namun dia selalu berusaha dengan sungguh-sungguh untuk mengalahkannya. Zuhud semacam ini masih tergolong rendah tingkatannya. *Kedua*, orang yang dapat meninggalkan dunia dengan mudah, karena dunia ini dipandangnya hina, yang harus ditinggalkan. Tapi kadang-kadang dia merasa ujud dengan zuhudnya, yang merupakan suatu kelemahan bagi tingkat kedua ini. *Ketiga*, yang paling tinggi, yaitu dia dapat bersikap zuhud dengan mudah. Dia zuhud dalam kezuhudannya, yakni dia tidak melihat lagi zuhudnya karena dia tidak tahu bahwa dia telah meninggalkan sesuatu.[102]

Kalau dilihat dari sudut motivasinya, maka, kata al-Ghazâlî, zuhud dapat diklasifikasikan menjadi: *pertama*, orang bersikap zuhud karena takut terjadap siksa Tuhan. Ini merupakan sikap yang terendah. *Kedua*, dia berlaku zuhud karena mengharapkan kenikmatan yang dijanjikan Tuhan di akhirat. *Ketiga*, tingkat yang tertinggi, dia bersikap zuhud tanpa motivasi lain, kecuali ingin bertemu dengan Tuhan. Inilah zuhud orang-orang yang mencintai Allah, yaitu orang yang telah mencapai tingkat 'arifîn.[103]

---

[101] Al-Ghazâlî, *Minhâj al-'Âbidîn*, (Kairo: Mustafâ al-Bâb al-Halabî wa Auladihi, 1337 H), hlm. 13

[102] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, hlm. 200

[103] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, hlm. 221.

Untuk dapat berada di *"hadirat"* Allah, bertemu (*al-liqâ'*) dan melihat (*al-ru'yah*)-Nya dengan *haqq al-yaqîn*, seorang calon sufi harus rela melepaskan segala macam kenikmatan dan keindahan hidup dan kehidupan materi. Dia harus membebaskan diri dari ikatan materi agar bisa bebas leluasa menghambakan diri dalam beribadah kepada Allah. Bahkan, jika kehidupan duniawi ini dipandang dapat menghalangnya dalam perjalan kembali kepada Tuhan, maka ia harus dibenci dan dihindari agar selamat sampai ke tujuan, yaitu tingkat makrifat.

Kelima, adalah **Tawakal**. Yaitu, sikap percaya penuh serta pasrah kepada Allah SWT. Hasan al-Basr, menggambarkan tawakal sebagai puncak zuhud.[104] Kita tidak boleh bersikap memastikan terhadap sesuatu rencana yang telah disusun dan usaha yang telah dikerjakan, tetapi harus bersikap menyerahkan hasilnya kepada Allah SWT. Dengan kata lain, manusia hanya merencanakan dan mengusahakan, tetapi Tuhan jualah yang menentukan hasilnya. Tawakal dalam makna batinnya berarti meyakini tauhid; sebab takut atau menggantungkan diri pada sesuatu mahluk selain Allah adalah bentuk *syirk khafi* yaitu mempersekutukan Tuhan secara tersembunyi.[105]

---

[104] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, hlm. 148

[105] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, hlm. 150. Ketika Ibn 'Ata' ditanya perihal hakikat tawakal, ia menjelaskan, *"Tawakal adalah hendaknya hasrat yang menggebu-gebu terhadap perkara duniawi tidak muncul dalam dirimu, meskipun engkau sangat membutuhkannya, dan bahwa hendaknya engkau senantiasa bersikap qona'ah dengan Allah, meskipun engkau tergantung pada kebutuhan-kebutuhan duniawi itu".* Lihat, Al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 181

Menurut al-Ghazâlî, tawakal harus mengandung penyerahan total kepada Allah, dengan disertai jiwa yang tenang dan kalbu yang tenteram. Dalam bukunya *Mukâsyafat al-Qulûb*, al-Ghazâlî merumuskan: "Tawakal ialah menyandarkan kepada Allah SWT tatkala menghadapi suatu kepentingan, bersandar kepada-Nya dalam waktu kesukaran, teguh hati tatkala ditimpa bencana, dengan jiwa yang tenang dan kalbu yang tenteram".[106] Dalam kitabnya, *Raudah*, al-Ghazâlî mengatakan, "Tawakal adalah menyandarkan hati sepenuhnya hanya kepada Allah, disertai dengan ketenangan jiwa tanpa ada kegoncangan sedikit pun karena menyerahkan diri sepenuhnya kepada ketentuan-Nya.

اعتماد القلب على الله تعالى وسكونه, و عدم اضطرابه لتعلقه بالله تعالى[107]

Dari uraian di atas dapat dimengerti bahwa *tawakal* dalam tasawuf al-Ghazâlî berarti menyerahkan penuh segala urusan dan menerima pasrah keputusan Tuhan. Apa pun yang terjadi adalah di luar kuasa dan usaha manusia, tetapi semua itu datang dari Allah. Menyerah bulat kepada kehendak dan kekuasaan-Nya. Nasib apa pun yang diterima, itu adalah karunia-Nya. Karena itu, menurut al-Ghazâlî, rezeki seseorang

---

[106] Al-Ghazâlî, *Mukâsyafat al-Qulûb*, (Kairo: al-Hâmid Ahmad Hanafî, t.t), hlm. 87

[107] Al-Ghazâlî, *Raudah*, hlm. 166. Dalam kitab ini, al-Ghazâlî menjelaskan, bahwa *tawakal* berkaitan dengan *tafwîd* dan *taslîm*. Terkait tiga term ini, Syaikh Abû 'Alî al-Daqqâq menjelaskan, bahwa orang yang bertawakal akan merasa tentram dengan janji Allah. Sementara orang yang taslîm akan merasa cukup dengan pengetahuan-Nya. sedangkan orang yang tafwîd segala urusan kepada Allah akan merasa puas dengan kebijakan-Nya. lihat, al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 183

tidak tergantung pada kepandaian dan kebodohannya, tetapi semata-mata tergantung pada kehendak Allah SWT.[108]

Sikap seperti inilah yang dicari dan diusahakan oleh setiap sufi, agar jiwa menjadi tenang, berani, tegar dan ikhlas dalam kehidupan walau apa pun yang dialami. Inilah, menurut al-Ghazâlî, sikap yang dapat menghantarkan seorang penempuh jalan sufi sampai ke tujuan, maqâm makrifah, bertemu dan melihat Allah SWT.

c. Hâl

Dalam menempuh jalan, dalam melewati *maqâmât* sebagaimana disebutkan dia atas, seorang sufi akan menemui berbagai macam perasaan yang masing-masing merupakan suasana kejiwaan tertentu yang tampaknya sesuai dengan tingkat (*maqâm*) yang telah dicapainya. Dalam terminologi sufi, ia disebut dengan *ahwâl* (bentuk jamak dari *hâl*). *Hâl* berbeda dengan *maqâm.* Ia tidak diperoleh lewat usaha, tetapi ia adalah anuegrah dan rahmat dari Allah SWT. *Hâl* bersifat sementara, datang dan pergi: datang dan pergi bagi seorang sufi dalam perjalannya mendekati Allah. Kendati *hâl* merupakan karunia dari Allah SWT, namun bagi setiap hamba yang ingin meningkatkan jiwanya untuk lebih dekat lagi kepada Tuhan, harus berusaha menjadikan dirinya seorang yang berhak menerima karunia itu, yaitu dengan meningkatkan amal ibadahnya, baik dari segi kualitas maupun kuantitasnya. Jika seseorang telah memenuhi syarat-syarat tadi, jadilah dia orang yang berhak menerimanya.

---

[108] Al-Ghazâlî, *Ihyâ',* hlm. 268

Bila dalam perkara *maqâm* para sufi berbeda dalam menetapkan formasi, demikian juga terkait *hâl* ini juga terdapat perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan ahli sufi.[109] Al-Ghazâlî sendiri dalam kitabnya *Ihyâ*, menyebutkan sebagai berikut ini: *khauf, rajâ', syauq, uns*, dan *murâqabah*. Di samping mereka berbeda pendapat dalam menetapkan jumlah dan formasinya, mereka juga berbeda dalam mengelompokkan, apakah ia termasuk *hâl* atau *maqâm*. Soal *Makrifah*, umpamanya, ada yang menganggapnya sebagai *maqâm* ada juga yang menganggapnya sebagai *hâl*. Bagi al-Junaed, makrifah merupakan *hâl*, sedangkan Qusyairî dalam *Risâlah*-nya mengelompokkannya sebagai *maqâm*. Sementara al-Ghazâli terkadang mengelompokkannya sebagai *maqâm*, kadang-kadang dalam penjelasannya tergambar sebagai *hâl*.[110] Demikian pula halnya dengan *rajâ'*, dapat digolongkan sebagai *maqâm* atau *hâl*. Disebut *maqâm* bila ia tetap dan lestari. Dan disebut *hâl* bila ia sebentar datang dan sebentar pergi.[111] Karena itulah dikatakan, *maqâm* bersifat permanen dan stabil, sedangkan *hâl* lebih bersifat temporal dan labil.

Untuk lebih memahami lebih lanjut tingkatan *ahwâl* menurut al-Ghazâlî, penulis akan menguraikannya satu persatu. *Pertama*, adalah ***khauf*** (takut). Khauf berarti suatu kondisi mental atau perasaan takut dan khawatir terhadap

---

[109] Abû Nasr al-Sarrâj al-Tûsî, dalam kitabnya *al-Lumâ'*, umpamanya menyebutkan, *qurb, mahabbah, khauf, rajâ', syauq, uns, tuma'ninah, musyâhadah*, dan *yaqîn*. Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâzî, dalam bukunya *al-Ta'aruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, menyebut *tawâdu', khauf, taqwâ, ikhlâs, wajd, uns*, dan *qurb*.

[110] Al-Ghazâlî, hlm. 306

[111] Al-Ghazâlî, hlm. 139

sesuatu yang tidak diinginkan. Al-Qusyairî dalam *al-Risâlah al-Qusyairîyah* mengatakan, bahwa *khauf* adalah masalah yang berkaitan dengan masa yang akan datang. Sebab, seseorang hanya merasa takut jika apa yang dibenci tiba dan dicintai sirna.[112] Senada dengan al-Qusyairî, al-Ghazâlî pun memiliki pandangan yang serupa. Menurutnya, *khauf* adalah suatu ekspresi dari perasaan pedih dan khawatir akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan di masa depan.[113] Perasaan semacam itu timbul, karena khawatir akan melakukan dosa dan kesalahan yang tak dapat diampuni. Sehingga yang terbayang adalah pedihnya siksa Allah dan mengingat betapa lemahnya diri untuk menanggung penderitaan itu.

Al-Ghazâlî menjelaskan dua sebab yang melatarbelakangi timbulnya rasa takut (*kahuf*) pada seseorang. *Pertama*, takut akan hilangnya nikmat (خوف سلب النعمة). Dan *kedua*, takut terhadap siksa sebagai sanksi dari perbuatan maksiat (خوف العقوبات المرتبة على الجنايات).[114] Perasaan takut kehilangan nikmat akan membuat seseorang menjaga dan mensyukuri apa yang telah diberikan Sang Pemberi, Allah SWT.

---

[112] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, hlm. 161. Di dalam kitab ini sama, al-Qusyarî mengutip pendapat Abû Qâsim al-Hâkim yang membagi *khauf* menjadi dua jenis. Yang pertama adalah gentar (*rahbah*) dan kedua adalah takut (*khasyyah*). Orang yang merasa gentar akan mencari perlindungan dengan cara melarikan diri ketika perasaannya diliputi perasaan takut yang amat sangat. Tetapi orang yang merasa takut (*khasyyah*) akan mencari perlindungan hanya kepada Allah semata. Lari dari perasaan takut bukanlah solusi yang harus dicapai oleh seorang sufi. Dan ini tidak mencerminkan keteguhan iman. Hanya kepada Allah-lah seorang sufi akan mencari perlindungan di saat perasaan takut mendatanginya.

[113] Al-Ghazâlî, hlm. 152

[114] Al-Ghazâlî, *Raudah al-Tâlibîn*, hlm. 163

Dan seseorang akan menjauhkan dirinya dari perbuatan yang dilarang Allah karena terus mengkhawatirkan dirinya mendapat siksa pedih di kemudian hari.

Menurut al-Ghazâlî, perasaan takut ini juga akan muncul di benak seseorang karena khawatir kalau-kalau Allah tidak senang kepadanya. Didorong oleh perasaan seperti itu, maka ia selalu berusaha agar sikap dan laku perbuatannya tidak menyimpang dari kehendak AllahS SWT. Kondisi ini akan selalu merangsangnya untuk selalu melakukan perbuatan baik, dan mendorongnya untuk menjauhi perbuatan buruk.[115]

Kedua, adalah ***rajâ*** (harapan). *Rajâ'* atau pengharapan menggambarkan sikap mental optimis dalam menanti karunia dan rahmat Allah SWT yang disediakan bagi hamba-hamba-Nya yang takwa. Al-Qusyairî mengatakan, bahwa *rajâ* adalah keterpautan hati kepada sesuatu yang diinginkannya terjadi di masa yang akan datang (تعلق القلب بمحبوب سيحصل في المستقبل), sebagaimana halnya takut adalah berkaitan dengan apa yang akan terjadi di masa yang akan datang.[116]

Pengetahuan yang meyakinkan tentang Allah SWT dengan sifat-sifat-Nya: Pengampun, Pengasih, dan Penyayang akan berdampak besar bagi seorang hamba yang saleh dalam

---

[115] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, hlm. 154

[116] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 168. Al-Qusyairî menjelaskan, bahwa orang yang memiliki *rajâ* atau harapan, maka hatinya akan hidup dan terus menyala melahirkan sikap optimis di dalam dirinya. Al-Qusyarî membedakan antara *rajâ* dan angan-angan (*tamanni*). Menurutnya, angan-angan akan membuat seseorang menjadi malas. Orang yang hanya mengangan-angankan sesuatu tidak akan pernah berusaha atau membulatkan tekad. Sementara harapan memiliki sifat yang berbeda dari angan-angan. Harapan adalah sifat yang terpuji, tetapi angan-angan adalah sifat yang tercela.

menumbuhkan rasa optimis akan memperoleh limpahan karunia Illahi. Kalbunya penuh pengharapan akan mendapat ampunan, merasa lapang dada penuh gairah manunggu h rahmat dan kasih sayang Allah, karena dia yakin bahwa hal itu akan terjadi. Di dalam kitabnya, *Minhâj al-'Âbidîn*, al-Ghazâlî mengatakan, *rajâ'* berarti merasa gembira karena teringat kenikmatan yang bakal diterima dan dada menjadi lapang setelah teringat luasnya rahmat Allah SWT.

Perasaan harap dan sikap optimis ini akan memberi semangat untuk melakukan dengan sungguh-sungguh segala tuntutan demi tercapainya apa yang diidam-idamkan. Karena itu, kata al-Ghazâlî, mengharapkan apa yang diidam-idamkan itu hanya dapat dibenarkan, jika dia sudah memenuhi syarat-syaranya yang diciptakan sesuai dengan kemapuan seorang hamba, sekaligus dengan menyingkirkan semua yang dapat merusak dan menghalanginya.

Di dalam *Raudah al-Tâlibîn*, al-Ghazâlî menegaskan bahwa *rajâ'* merupakan sikap mental yang mendorong orang untuk memperbanyak *taat*, dan seandainya tidak demikian, maka ia disebut *tamannî* (khayalan). Hakikat *rajâ'* adalah gembira dan lapangnya kalbu dalam menanti pertemuan dengan orang yang dicintai (المراد بالرجاء هو ما يحث على تكثيرالطاعات, فإن لم يحث على تكثير الطاعات كان تمنيا,لأن حقيقة الرجاء هو رتياح القلب و انشراحه لانتظار محبوب تقدمت أسبابه).[117] Jika hal ini telah mengusai kalbu orang berharap (*al-râjî*) hingga seakan-akan dia melihat apa yang diharapkannya, maka itulah kesempurnaan dan puncak hakikat *rajâ'*.

[117] Al-Ghazâlî, *Raudah al-Tâlibîn*, hlm. 163

Ketiga, adalah ***syauq*** (rindu). *Syauq* dapat diartikan dengan rindu. Al-Qusyarî mengartikan rindu dengan keadaan hati yang bergairah yang penuh harap untuk berjumpa dengan Sang Kekasih.[118] Menurut al-Ghazâlî, rindu berkaitan dengan cinta. Karena setiap yang dicintai sudah pasti dirindukan ketika tidak ada di depannya. Kerinduan dicari, namun ketika orang yang dirindukan hadir di depan kita, seketika rindu itu akan hilang.[119] Rindu tumbuh dari rasa cinta yang membara, yaitu rasa rindu yang memancar dari kalbu karena gelora cinta sejati sebagai anugerah Tuhan.

Pengetahuan dan pengenalan yang mendalam terhadap Allah akan menimbulkan rasa senang dan bahagia. Rasa senang yang bergairah akan melahirkan cinta dan seterusnya akan tumbuh rasa rindu. Rindu ini akan berakhir di akhirat nanti dengan melihat (*al-ru'yah*), bertemu (*al-liqâ'*) dan memandang (*musyâhadah*) wajah Allah SWT. Selama semua ini belum tercapai, selama itu pula manusia merindukan-Nya.[120]

Keempat, adalah ***uns***. *Uns* dapat diartikan dengan intim, akrab, kental, jinak, atau rasa bersahabat; dan dapat pula diartikan dengan senang dan gembira. Istilah ini, tampaknya, menggambarkan kondisi ruhani yang telah merasakan nikmatnya hidup berada di *"hadirat"* Allah. Sebagaimana halnya *khauf* dan *syauq*, timbulnya sikap mental *uns* ini juga

---

[118] Al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairîyah*, hlm. 358. Al-Qusyarî pernah mendengar Syaikh Abû 'Alî al-Daqqâq menjelaskan tentang rindu. Ia membedakan antara rindu dan hasrat yang bergolak. Rindu ditentramkan oleh perjumpaan dan memandang Sang Kekasih. Sementara hasrat yang bergejolak tidak sirna karena pertemuan.

[119] Al- Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid IV, hlm. 402

[120] Al- Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid IV, hlm. 402

merupakan dampak dari rasa cinta (*al-mahabbah*) yang mendalam. Rasa cinta mendorong seseorang ingin selalu berada dekat dengan orang yang dicintai.[121]

Jika kenikmatan hidup bersama Tuhan itu telah menguasai kalbu seseorang yang telah memperoleh *kasyf*, di mana dia dapat menyaksikan keelokan dan kesempurnaan Tuhan yang sebelumnya tak pernah dilihatnya, niscaya dia, kata al-Ghazâlî, lupa akan segala yang lain-Nya. Seluruh perasaan dan perhatiannya tertuju kepada Allah SWT semata.[122] Dengan demikian, *uns* dapat pula diartikan sebagai keadaan jiwa yang secara keseluruhan terpusat pada satu titik sentrum, yaitu Allah. Tidak ada yang dirasa, tidak ada yang diingat, tidak ada yang diharap kecuali Allah. Segenap jiwanya terpusat bulat sehingga dia seakan-akan tidak menyadari dirinya lagi dan berada dalam siatuasi hilang ingatan terhadap alam sekitar. Situasi kejiwaan seperti ini mirip dengan *fanâ'*, sebab, kata Dzû al-Nûn al-Misrî, orang yang dalam keadaan *uns*, sekiranya dilemparkan ke dalam neraka, niscaya dia tidak akan merasakan panasnya neraka itu. Dan al-Junaid juga mengatakan, apabila seseorang telah sampai ke kondisi jiwa uns itu, andaikata tubuhnya ditusuk dengan pedang, dia tidak akan merasakannya.[123]

Kelima, adalah ***murâqabah***. M*urâqabah* berarti perasaan selalui diawasi. Perasaan ini menggambarkan adanya kesadaran diri bahwa dia selalu berhadapan dengan Allah dengan pengawasan yang maha sempurna. Karena itu setiap

---

[121] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, hlm. 422

[122] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, hlm. 314

[123] Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâzî, *al-Ta'aruf lî al-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kullîyah al-Azharîyah, 1969), hlm. 127

orang yang beriman harus senantiasa sadar dan waspada bahwa dia berada di bawah pengawasan Allah, di saat dan di mana pun ia berada. Menurut al-Ghazâlî, hakikat *murâqabah* adalah memperhatikan Rabb Yang Maha Mengintai dan berpaling kepada-Nya.[124]

Lebih lanjut, al-Ghazâlî mengatakan, bahwa Allah SWT senantiasa melihat seluruh getaran hati, mengetahui segala rahasia (*al-sarâir*), mengawasi segenap perbuatan hamba dan memperhatikan semua yang dikerjakan setiap manusia. Sesungguhnya semua rahasia yang ada di hati manusia tampak jelas bagi Allah sebagaimana tampaknya kulit luar bagi makhluk; bahkan lebih jelas dari itu.[125]

Dengan begitu, murâqabah menuntut seorang sufi untuk senantiasa menjaga kalbunya bagi Tuhan Yang Mengintai, selalu sibuk dengan-Nya, menolehnya kepada-Nya, perhatiannya kepada-Nya dan berpalingnya kepada-Nya (مراعاة القلب للرقيب و اشتغاله به و التفاته إليه و ملاحظته إياه و انصرافه إليه).[126] Seorang sufi yang sampai pada kondisi murâqabah, seoalh merasakan bahwa seluruh isi hati dan amal seseorang selalu dilihat dan diawasi Tuhan, murâqabah diartikan pula dengan melihat dan menyaksikan kehadiran Tuhan di hadapannya lewat mata-hatinya. Keadaan mental seperti inilah, kata al-Ghazâlî, yang siap melahirkan sikap-sikap positif, kalbu hanya terisi dengan Allah, seluruh jiwa dan perhatian terarah sepenuhnya kepada-Nya. Inilah arti murâqabah yang

---

[124] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. V, hlm. 48

[125] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. V, hlm. 48

[126] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jild. V, hlm. 48

sesungguhnya, sikap mentalnya para muqarrabîn dan para siddiqîn.

Demikian menurut al-Ghazâlî, stasiun-stasiun (*maqâmât*) yang harus dilewati setiap penempuh jalan sufi untuk mencapai tingkat makrifat; dan beberapa kondisi ruhani (*al-ahwâl*) yang akan dialaminya. Semua ini pada dasarnya, merupakan upaya menciptakan kebersihan kalbu agar mampu menerima berbagai pengetahuan yang dilimpahkan Tuhan kepadanya. Hal ini, kata al-Taftâzânî, lebih dia prioritaskan dari kesehatan jasmani, sebab penyakit pada tubuh luar hanya akan membuat hilangnya kehidupan di dunia ini saja, sementara penyakit kalbu akan membuat hilangnya kehidupan yang abadi. Kesehatan kalbu ini harus dipelajari oleh semua orang yang mempunyai akal-budi. Sebab, kablu itu tidak lepas dari penyakit, yang kalau dibiarkan akan terus berkembang dan amat berbahaya bagi kelangsungan hidupnya. Karena itu, seorang hamba Allah harus berusaha mengetahui penyakit tersebut, kemudian berupaya menyembuhkan kalbunya. Terhadap mereka yang dengan tekun memelihara kalbunya, Allah SWT berfirman: "*sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwanya*" (QS: 91:9). Sementara terhadap mereka yang mengabaikannya, Dia berfirman: "*dan sesungguhnya rugilah orang yang mengotorinya*". (QS: 91:10).

IV
AKAL DAN RELASINYA DENGAN TASAWUF AL-GHAZÂLÎ

A. Jiwa, Ruh, Kalbu, dan Akal

Istilah jiwa, ruh, kalbu dan akal bukan suatu yang asing bagi kita. Kita sering mendengarnya tapi terkadang sulit memahaminya, apalagi mengetahui makna hakiki dari keempat istilah tersebut. Sebagian meyakini jiwa, ruh, kalbu dan akal memiliki subtansi sendiri-sendiri, tidak saling terkait satu sama lain. Sehingga dengan begitu sulit untuk menghubungkan satu dengan lainnya. Tapi, ada juga yang mengatakan bahwa jiwa itu hanya satu, tetapi memiliki fungsi yang berbeda-beda sehingga diberi nama yang berbeda-beda pula. Misalnya, ketika jiwa mengarahkan dirinya pada Tuhan, maka ia disebut ruh. Ketika ia menerima iluminasi serta ilham atau *mukâsyafah*, maka ia disebut hati. Ketika ia melakukan perenungan atau kontemplas, maka ia disebut akal. Dan ketika ia ingin berhubungan, atau mengarahkan dirinya pada badan, maka ia disebut nafsu.

Pemberian nama yang berbeda-beda kepada jiwa ini tidak perlu membuat kita bingung. Karena di balik perbedaan nama ini terdapat titik temu yang menyatukan bahwa jiwa manusia, apakah itu disebut hati, akal atau ruh itu bersifat ruhani, bukan jasmani. Dan inilah yang diyakini oleh al-Ghazâlî. Seperti disimpulkan al-Ghazâlî, jiwa tidak bersifat jasmani atau bukan juga aksiden sebagaimana sering dikonsepsikan para psikolog religius, melainkan sebuah subtansi imaterial, bersifat *malakûtî* bahkan *ilâhiyah*.[1] Oleh karena itu, ia tidak akan hancur pada saat kematian. Jiwa bukan otak at aupun fungsi neurologis otak seperti yang diajarkan para psikolog modern, tetapi merupakan subtansi imaterial yang tidak turut hancur bersama dengan hancurnya otak manusia, tetapi justru akan terus *"survive"* setelah kematian seseorang.

Untuk mengetahui lebih jelas seperti apa pandangan al-Ghazâlî dalam memahami jiwa, ruh, kalbu dan akal. Penulis akan mengutip pandangannya dalam kitab *Iḫyâ'*. Secara tegas dan distingtif al-Ghazâlî menjelaskannya satu persatu. Sebelum menjelaskan lebih panjang lebar keempat istilah tersebut, al-Ghazâlî menyayangkan sikap sebagian besar ulama yang tidak mengetahui secara detail tentang definisi jiwa, ruh, kalbu dan akal, baik dalam pengertian, perbedaan, maupun batasan-batasannya.[2] Dan kesalahan memahami istilah-istilah itu, kata al-Ghazâlî, dikarenakan kebodohan akan arti nama-nama

---

[1] Baca al-Ghazâlî, *Iḫyâ'*, jilid III, hlm. 4-6. Lihat juga, al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 5 dan hlm. 17

[2] Al-Ghazâlî, *Iḫyâ'*, jilid III, hlm. 4

tersebut (و أكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه الأسامي).[3] Kesalahan memahami keempat istilah itu pada akhirnya membawa kita cenderung membedakan satu dengan lainnya.

Dalam *Ihyâ'* al-Ghazâlî memulai dengan definisi *kalbu* alias hati. Menurutnya, kalbu mengandung dua pengertian. Pengertian *pertama* adalah daging yang berbentuk buah *sanaubari* (karena itu dinamakan hati sanubari), terletak pada pinggir dada yang kiri, yaitu daging khusus. Di dalamnya terdapat lubang. Dalam lubang itu terdapat darah hitam. Itulah sumber nyawa.[4] Bilamana kita diminta menunjukkan letak hati, biasanya dengan segera kita merujuknya pada dada bagian kiri. Namun, model kalbu dalam pengertian ini bukanlah kalbu yang dimaksudkan oleh al-Ghazâlî. Karena kalbu dalam pengertian ini menyangkut aspek kedokteran dan sama sekali tidak ada kaitannya dengan masalah agama. Terkait hal ini, al-Ghazâlî

---

[3] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid III, hlm. 4. Kesalahfahaman mengenai makna keempat terminologi di atas tidak bisa kita pungkiri. Terkadang kita menunjuk pada dada bagian kiri atas saat menyebut hati. Padahal hati dalam kajian tasawuf bersifat halus dari unsur ketuhanan. Adapun hati yang terdapat di dalam organ tubuh manusia berupa segumpal darah, dan ini menjadi kajian ilmu kedokteran.

[4] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid III, hlm. 4. Dalam kehidupan keseharian kita kadung menganggap hati sebagai antitesa dari akal-pikiran—akal kita tunjuk berada di kepala sementara hati berada dalam dada bagian kiri. Memang tidak salah kita mempersepsi hati sebagai segumpal daging sebagaimana digambarkan oleh sebuah hadist yang berbunyi: *"ketahuilah, bahwa sesungguhnya di dalam tubuh terdapat segumpal daging. Bila daging itu baik, maka baik pula tubuhnya. Dan bila hati itu rusak maka akan rusak pula seluruh tubuhnya. Ketahuilah, segumpal dahing itu adalah hati"*. Namun yang dimaksud oleh al-Ghazâlî bukan hati itu tapi hati yang bersifat spiritual dan *ilahiyah*.

tidak ingin membahasnya. Ia menyerahkan pengertian yang pertama ini kepada ahli kedokteran.

Yang dimaksud oleh al-Ghazâlî dengan kalbu atau hati di sini adalah *latîfah rabbânîyah rûhânîyah* (unsur terhalus yang bersifat ketuhanan dan keruhanian).[5] Dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâlî menyebut hati sebagai hakikat ruh yang merupakan tempat untuk makrifat kepada Allah (أعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله).[6] Inilah kalbu dalam pengertian kedua yang dimaksudkan oleh al-Ghazâlî. Kendati kalbu dalam pengertian kedua ini bersifat halus, memiliki sifat ketuhanan dan keruhanian, namun ia berkaitan erat dengan hati yang fisik (*al-qalb al-jismani*). Oleh al-Ghazâlî hubungan antara keduanya (hati yang halus dengan hati yang fisik) seperti hubungan *'aradh* (aksiden) dengan tubuh, atau hubungan sifat dengan yang disifati.

---

[5] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid III, hlm. 4. Pandangan al-Ghazâlî tentang hati yang bersifat spiritual ini, dalam hemat penulis, memiliki kemiripan pandangan dengan Robert Frager. Dalam bukunya *Hati, Diri & Jiwa; Psikologi Sufi untuk Transformasi*, Frager menyebut hati spiritual merupakan tempat intuisi batiniah, pemahaman dan kearifan. Hal ini ia bedakan dengan tegas dengan model psikologi Barat yang memandang manusia hanya terdiri dari tubuh, sementara pikiran berkembang dari sistem saraf tubuh. Sedangkan dalam psikologi sufi, demikian kata Frager, elemen terpenting dalam diri manusia adalah hati spiritual. Robert Frager, *Hati, Diri & Jiwa; Psikologi Sufi untuk Transformasi*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 34

[6] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 71. Dalam kitab otobiografinya ini, al-Ghazâlî menjelaskan tentang kemungkinan hati yang bisa terkena penyakit (في قلوبهم مرض), dan bila itu terjadi bisa menyebabkan pemiliknya jatuh pada kesengsaraan. Karena itu, kata al-Ghazâlî, perlu penawarnya (obat) sebagaimana jasmani memerlukan seorang dokter. Dan obat hati itu adalah warisan para Nabi, obat ruhani, melalui ibadah-ibadah yang sesuai dengan tuntunan agama.

Robert Frager membuat penjelasan senada dengan al-Ghazâlî mengenai hakikat hati dalam bukunya *Hati, Diri & Jiwa; Psikologi Sufi untuk Transformasi*. Menurut Frager, yang dimaksud hati dalam dunia tasawuf adalah hati spiritual. Dalam perspektif psikologi sufi, hati memuat kecerdasan dan kearifan yang lebih dalam. Ia adalah tempat makrifat. Ia merupakan kecerdasan yang lebih dalam dan lebih fundamental dari pada kecerdasan abstrak kepala (otak). Cita-cita seorang sufi adalah mengembangkan hati yang lembut, berperasaan dan memiliki kasih sayang, dan untuk mengembangkan kecerdasan hati. Dikatakan bahwa ketika mata hati kita terbuka, kita akan melihat sesuatu yang ada di balik kulit luarnya, dan ketika telinga hati kita terbuka kita bisa mendengar kebenaran yang tersembunyi di balik kata-kata.[7]

Seperti halnya hati yang memiliki dua pengertian sebagaimana disebutkan di atas, demikian juga dengan ruh. Untuk pengertian pertama mengenai ruh, al-Ghazâlî menyebutnya sebagai tubuh halus (جسم لطيف). Sumbernya ialah lubang hati yang bertubuh, lalu tersebar dengan perantaraan urat-urat yang memanjang ke segala bagian tubuh yang lain.[8] Cara kerja ruh yang menjalar ke seluruh urat-urat yang ada dalam tubuh kita, diibaratkan oleh al-Ghazâlî seperti cahaya lampu yang memancar secara perlahan ke seluruh sudut

---

[7] Robert Frager, *Hati, Diri & Jiwa*, hlm. 30. Dalam persoalan ini, Frager tidak hanya memberi penjelasan menarik tentang hakikat hati yang bersifat spiritual. Ia juga memberikan contoh: terkadang kita menyebut seseorang yang tulus dan berniat baik sebagai seorang yang "memiliki hati". Dan terkadang kita juga mengatakan hal yang bertentangan: orang yang tidak memiliki belas kasih adalah orang yang "tidak memiliki hati".

[8] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid III, hlm. 5

rumah. Perlahan namun pasti cahaya lampu itu akan meresap ke setiap sudut-sudut ruangan dalam rumah dengan tingkatan gradasi cahaya yang berbeda-beda. Inilah yang dimaksudkan ruh oleh dunia kedokteran ketika berbicara mengenai hal yang satu ini.

Ruh dalam pengertian yang kedua adalah, yang halus dari manusia yang mengetahui dan merasa (اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان). Al-Ghazâlî memaksudkan dengan ruh dalam pengertian kedua ini sebagai hati.[9] Menurut al-Ghazâlî ruh—yang ia sebut hati—tidak memiliki ukuran atau kuantitas, dan karena itu ia tidak dapat dibagi menjadi bagian-bagian. Ruh yang oleh al-Ghazâlî dirujuk dengan hati adalah lokus bagi pengetahuan tentang Tuhan, dan ini tidak dimiliki oleh hewan.[10]

Menurut al-Ghazâlî, ruh dalam pengertian *al-latîfah al-'âlimah al-mudrikah min al-insân* inilah yang dimaksud oleh Alla SWT sebagaimana firman-Nya: قل الروح من امر ربي ("Katakanlah! Ruh itu termasuk urusan Tuhanku": Al-Isrâ: 85). Urusan ruh menyangkut urusan ketuhanan yang maha menakjubkan. Karenanya banyak orang yang tidak memahami hakikatnya. Hanya Allah saja yang mengetahui perkara yang satu ini.

Adapun pengertian istilah ketiga, yakni *an-nafs* (nafsu). Pengertian *pertama*, yang dimaksud dengan *al-nafs* adalah yang menghimpun pada kekuatan marah dan nafsu syahwat pada manusia. Pemakaian pengertian ini sangat umum

---

[9] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid III, hlm. 5

[10] Prof. Dr. Mulyadhi Kartanegara, MA. (et.al), *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta: Ushul Press, 2011), hlm. 364

digunakan dalam dunia tasawuf. Karena yang dimaksudkan oleh ahli tasawuf dengan *al-nafs* (nafsu) ialah pokok yang menghimpun akan sifat yang tercela pada manusia.[11]

Pengertian *kedua*, yaitu *al-laṯîfah* (subtansi yang halus), dan inilah hakikat manusia, yaitu diri manusia dan subtansinya. Tetapi disifatkan dengan macam-macam sifat, sesuai dengan keadaannya. Apabila nafsunya tenang, di bawah perintah dan jauh dari kegoncangan disebabkan karena tantangan dari nafsu syahwat, maka dinamakan *nafsu muthmainah* (jiwa yang tenang).[12] Allah SWT berfirman:

ياايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية

"Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah pada Tuhanmu, dengan perasaan tenang" (al-Fajr: 27).

Dan yang terakhir adalah istilah akal. Sebagaimana jiwa, ruh, dan kalbu, akal juga memiliki banyak pengertian. Pengertian pertama adalah akal dipahami sebagai pengetahuan tentang hakikat segala hal (أنه قد يطلق و يراد به العلم بحقائق الأمور), dan tempatnya terdapat di dalam hati. Sementara akal dalam pengertian kedua adalah yang memperoleh pengetahuan, dan itu adalah hati yang bersifat halus (أنه قد يطلق ويراد به المدرك

---

[11] Al-Ghazâlî, *Iḫyâ'*, jilid III, hlm. 5. Terkait *al-nafs* (nafsu) yang cenderung mengarah kepada kejahatan, Frager menyebutnya sebagai Nafsu Tiran. Yaitu nafsu yang bisa mendorong pemiliknya kepada kerusakan dan menjauhkannya dari kasih sayang Tuhan. Lihat, Robert Frager, *Hati, Diri & Jiwa*, hlm. 31

[12] Al-Ghazâlî, *Iḫyâ'*, jilid III, hlm. 5. Frager menyebut jiwa yang tenang ini dengan *"nafsu suci"* di mana ia akan selalu mengarahkan pemiliknya kepada kebaikan, ketenangan dan kedamaian. Lihat, Robert Frager, *Hati, Diri & Jiwa*, hlm. 32

(للعلوم فيكون هو القلب أعنى تلك اللطيفة).[13] Inilah salah satu pandangan yang menarik dari al-Ghazâlî, di mana ia memposisikan akal dan hati sebagai hal yang sama dalam soal kegunaan. Yaitu sebagai sumber untuk memperoleh pengetahuan.[14]

Dari penjelasan di atas tadi, kita dapat menyimpulan bahwa pandangan al-Ghazâlî tentang akal jauh berbeda dengan apa yang banyak orang famahi, yaitu hanya difahami sebagai alat debat yang bersifat logis dan diskursif semata. Sementara letaknya berada di dalam otak dan jauh dari sifat-sifat ketuhanan. Akal, hati, ruh dan jiwa merupakan subtansi yang sama, yang mengandung sifat-sifat ketuhanan. Dan karena itu ia imateri dan spiritual.

B. Ruang Lingkup Akal

a. Akal dan Jiwa

Dalam kitab *Faisal al-Tafriqah,* al-Ghazâlî menyebut akal sebagai *jauhar* (subtansi). Dan dia menghindari penyebutan akal sebagai *'ard* (aksiden). Terkait hal ini, al-Ghazâlî mengatakan: *"Tidak mungkin yang dimaksud dengan akal di situ adalah 'arad (aksiden atau atribut)"* (لا يمكن أن يكون

[13] Al-Ghazâlî, *Ihyâ',* jilid III, hlm. 6

[14] Senada dengan pendapat al-Ghazâlî di atas, Seyyed Hossein Nasr, juga menyamakan antara akal dan hati. Dia mengatakan: "Tingkatan yang lebih dalam dari manusia adalah hati/akal, yaitu sebagai pusat mikrokosmos manusia dan juga pengetahuan pemersatu yang terkait dengan akal (dalam pengertian abad pertengahan tentang *intelectus,* atau *nous* dalam bahasa Yunani, bukan dalam pengertian rasio saat ini). Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth,* hlm. 23

(المراد بذالك العقل عرضا).[15] *Jawhar* dan *'ard* adalah dua hal yang berbeda; '*arad* akan hancur dengan hancurnya badan (jism). Sementara akal yang merupakan *jawhar* tidak akan hancur dan rusak.

Tidak mungkin di dalam diri manusia terdapat dua jawhar (subtansi). Bila itu terjadi tentu akan terjadi kontradiksi. Karena itulah jiwa dan akal adalah dua kata yang menunjuk pada satu hakikat sebagaimana telah al-Ghazâlî jelaskan di dalam *Ihyâ'* dan *Misykât* bahkan di dalam *Ma'ârij al-Quds* yang menyimpulkan bahwa jiwa, hati, akal dan ruh adalah kata-kata yang menunjuk satu pengertian dan melambangkan satu hakikat, yaitu *latîfah rubbânîyah* yang disebut jiwa (nafs).[16]

Karena akal merupakan salah satu fungsi dari jiwa, maka jiwa dan akal adalah satu esensi yang mestinya tidak lagi dipertentangkan keberadaannya. Dalam *al-Risâlah al-Ladunîyah*, al-Ghazâlî menyebut jiwa sebagai subtansi yang membedakannya dengan materi atau *jism*. Jiwa yang dimaksudkan oleh al-Ghazâlî di sini adalah jiwa yang memiliki kemampuan menyerap cahaya, mengetahui, pelaku, penggerak, dan penyempurna bagi *jism*. Terkait hal ini, mari perhatikan

---

[15] Al-Ghazâlî, *Faysal al-Tafriqah, fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, cet. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), hlm. 126.

[16] Menurut 'Utsmân Najâtî, kajian al-Ghazâlî mengenai jiwa mengarah pada dua hal: *pertama*, psikologi yang membahas tentang daya jiwa hewan, dan jiwa manusia, daya penggerak dan daya jiwa sensorik. Dan kajian *kedua*, psikologi yang membahas tentang olah jiwa, perbaikan akhlak dan terapi akhlak tercela. Lihat, 'Utsmân Najâtî, *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, hlm. 166.

pernyataan al-Ghazâlî: (النفس الجوهري المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات و الأجسام).[17]

Di dalam *Ma'ârij al-Quds*, al-Ghazâlî membagi jiwa kedalam tiga macam, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa manusia. Menurutnya, jiwa tumbuh-tumbuhan adalah kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia membutuhkan makanan, tumbuh dan berkembang biak.[18] Setelah itu al-Ghazâlî mendefiniskan jiwa hewan sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia mempersepsi hal-hal yang parsial dan bergerak dengan hasrta.[19] Dan jiwa manusia adalah kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik; ia melakukan berbagai aksi berdasarkan ikhtiar akal dan menyimpulkan dengan ide, serta mempersepsi berbagai hal yang bersifat *kulliyât*.[20]

---

[17] Al-Ghazâlî, *al-Risâlah al-Ladunîyah*, hlm. 60. Dalam redaksi yang lain, al-Ghazâlî mengatakan: "Jiwa adalah subtansi sempurna dan tunggal. Ia bekerja untuk mengingat, menghafal, merenung, memilah dan berfikir, serta menerima segala macam ilmu" (و إنما أعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفردي الذي ليس من شأنه إلا التذكر و التحفظ و التفكر و التمييز و الروية, و يقبل جميع العلوم). Al-Ghazâlî menambahkan, bahwa jiwa oleh beberapa kelompok pemikiran memiliki nama yang berbeda-beda. Di kalangan para filsosof, jiwa disebut sebagai 'jiwa yang berfikir' (*al-Nafs al-Nâtiqah*). Sedangkan al-Qur'ân, kata al-Ghazâlî menyebutnya dengan 'jiwa yang tenag' (*al-Nafs al-Muṯ'mainnah*). Sementara kalangan sufi menyebutnya dengan 'hati' (*al-Qalb*). Dan bagi al-Ghazâlî sendiri *qalb, ruh,* dan *nafs muṯmainnah* adalah nama-nama untuk jiwa yang berpikir. Lihat, al-Ghazâlî, *al-Risâlah al-Ladunîyah*, hlm. 60.

[18] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifah al-Nafs*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 44

[19] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 44

[20] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 45

Perlu diketahui, pandangan al-Ghazâlî mengenai pembagian jiwa ini diduga keras mengikuti para filosof sebelumnya seperti Aristoteles, al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Ketiga jiwa ini di dalam diri manusia tidak berdiri sendiri, tetapi merupakan satu kesatuan yang saling berkaitan satu sama lain dalam menjalankan fungsi-fungsi kemanusiaan yang bersifat fisik dan psikis. Dalam kehidupan yang kita jalani, terkadang kita menemukan seseorang yang di dalam dirinya lebih menonjol daya tumbuh-tumbuhan. Sehingga yang dilakukannya hanya makan dan minum agar bisa tumbuh dan berkembang secara fisik. Ada juga daya binatang yang lebih menonjol pada seseorang. Selain bisa makan, minum dan berkembang biak, model manusia seperti ini diberi kemampuan untuk bergerak dan memiliki hasrat. Ia bisa mengarahkan hasratnya kepada hal yang negatif dan yang positif secara sekaligus. Tapi ada manusia yang lebih utama dari dua model manusia tadi, yaitu manusia yang di dalam dirinya sudah mencapai tahapan manusia yang rasional atau jiwa rasional.

Daya hewan terbagi menjadi dua; pertama, daya penggerak (المحركة), dan kedua, daya persepsi (المدركة). Kedua daya ini dijelaskan secara rinci oleh al-Ghazâlî dalam *Ma'ârij al-Quds*. **Daya penggerak** ada yang bersifat aktif (الباعثة على الفعل) dan ada yang bersifat simulatif (الباعثة على الفاعلة). Daya yang bersifat aktif diungkapkan melalui kemampuan (القدرة), sedangkan daya simulatif diungkapkan melalui keinginan (الإرادة).[21] Setelah itu, al-Ghazâlî menjelaskan daya persepsi (القوى المدركة). Dalam buku yang sama, al-Ghazâlî membagi **daya persepsi** menjadi dua; *pertama*, daya persepsi dari luar

---

[21] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 57

(المدركة من الظاهر), dan *kedua*, daya persepsi dari dalam (المدركة من الباطن).[22] Daya persepsi dari luar adalah panca indera eksternal, seperti perabaan (اللمسية), penciuman (الشم), pengecapan (الذوق), penglihatan (البصر), dan pendengaran (السمع). Perlu diketahui, kajian al-Ghazâlî mengenai alat panca indera secara luas didasarkan kepada pendapat-pendapat Ibn Sînâ. Dan dalam banyak topik hampir dapat dikatakan bahwa al-Ghazâlî menukil secara harfiah pendapat Ibn Sînâ[23].

Setelah menjelaskan daya persepsi dari luar (eksternal), kemudian al-Ghazâlî menjelaskan daya persepsi dari dalam. Menurutnya, berdasarkan fungsinya daya persepsi dari dalam dibagi menjadi tiga. *Pertama*, daya yang mempersepsi tetapi tidak menjaga (ما يدرك و لا يحفظ). *Kedua*, daya yang menjaga tetapi tidak menyimpan (ما يحفظ و لا يعقل). Dan *ketiga*, daya yang mempersepsi dan bereaksi (ما يدرك و يتصرف).[24] Ada pun indera-indera dalam itu adalah indera kolektif (الحس المشترك),[25] imajinasi (القوة الخيالية),[26] *wahm* (القوة الوهمية),[27] memori (القوة

---

[22] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 60

[23] 'Ustmân Najâtî, *Jiwa dalam Pandangan para Filosof Muslim*, hlm. 211

[24] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 63

[25] Indera kolektif (الحس المشترك) ini merupakan daya di mana semua objek inderawi yang berasal dari alat indera berkumpul untuk dipersepsi. Indera batin yang satu ini, kata al-Ghazâlî, hanya mempersepsi objek inderawi yang bersifat parsial fisik, dan tidak mempersepsi al-kulliyât al-'aqliyah (أنها تدرك الجزئيات الشخصية دون الكليات العقلية). Lihat al-Ghazâlî dalam *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 64

[26] Daya *khayal* (القوة الخيالية) atau imajinasi adalah daya yang menyimpan semua gambar dari objek inderawi setelah menghilang dari alat indera. Al-Ghazâlî memandang bahwa proses pembedaan di antara berbagai objek inderawi terjadi melalui proses daya indera kolektif dan daya khayal

الحافظة),[28] dan daya imajinatif (قوة التخيل).[29] Indera kolektif adalah yang mempersepsi gambar; Imajinasi adalah yang menyimpan persepsi gambar; daya *wahm* adalah yang mempersepsi makna; memori adalah gudang menyimpan makna; dan daya imajinatif adalah yang mempersepsi dan bereaksi.[30]

Setelah menjelaskan jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang, kemudian al-Ghazâlî menjelaskan jiwa rasional yang dimiliki manusia. Terkait hal ini, al-Ghazâlî membagi jiwa

---

secara bersama-sama. Dan dengan kedua daya tadi, kata al-Ghazâlî, kita dapat memutuskan bahwa rasa ini untuk yang bukan pemilik warna ini, dan pemilik warna ini memiliki rasa ini. Sehingga dengan begitu, lanjut al-Ghazâlî, dengan kedua keputusan ini, hakim tidak dapat memutuskan sesuatu yang belum pernah dihadirkan terdakwa (فإن القاضي بهذين الحكيمين لا يمكنه القضاء ما لم يحضره المقضي عليهما). Lihat al-Ghazâlî dalam *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 65

[27] Daya *wahm* (القوة الوهمية) atau bisa juga disebut dengan daya estimasi merupakan daya yang memiliki kemampuan mempersepsi makna-makna parsial yang bersifat non-inderawi dari hal-hal parsial yang bersifat inderawi, seperti kambing mempersepsi permusuhan pada serigala. Permusuhan bukanlah sesuatu yang bersifat inderawi, tetapi daya *wahm* mempersepsinya karena melihat serigala. Lihat al-Ghazâlî dalam *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 65

[28] Daya memori (القوة الحافظة) adalah daya yang menyimpan semua makna parsial yang ditangkap oleh daya *wahm*. Penisbatan daya memori ke semua makna parsial seperti penisbatan daya konsepsi ke objek inderawi yang ditangkap oleh indera kolektif (الحس المشترك), atau dengan kata lain, daya memori adalah gudang bagi semua makna parsial. Lihat al-Ghazâlî dalam *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 65

[29] Daya imajinatif (قوة التخيل) berfungsi untuk menyusun dan memisahkan gambar-gambar satu sama lain; menyusun dan memisahkan makna-makna parsial satu sama lain; serta mengaitkan makna dengan gambar. Lihat al-Ghazâlî dalam *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 65-66

[30] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 64-66

rasional menjadi *daya teoritis* (قوة عالمة) dan *daya praktis* (قوة عاملة). Daya praktis adalah daya yang bertanggung jawab mengatur dan menyiasati badan. Sedangkan daya teoritis adalah daya yang bersumber dari berbagai prinsip luhur dan Akal Aktif. Semua gambar gestalt-abstrak bersumber darinya dan dengannya kesempurnaan jiwa terjadi.

Al-Ghazâlî membagi daya teoritis atau akal teoritis menjadi empat bagian. Pertama Akal Material (عقل هيولاني), yaitu kesiapan mutlak yang ada pada anak kecil untuk mempersepsi stimulus rasional yang total sebelum mempersepsi stimulus tersebut. Sebagai contoh, kesiapan anak kecil untuk belajar menulis.[31] Kedua, Akal Kepemilikan (بالملكة), yaitu akal yang memperoleh stimulus rasional yang pertama.[32] Dan yang dimaksud dengan stimulus rasional pertama adalah premis-premis yang memperoleh pembenaran tanpa melalui usaha. Misalnya, keyakinan bahwa total lebih besar dari bagian, atau beberapa benda yang sama dengan satu benda adalah benda yang sama. Inilah yang disebut dengan *'ilm al-darûrî*, ilmu ini merupakan pengantar menuju hal-hal yang rasional.

Ketiga, Akal Aktual (بالفعل), yaitu jika akal memperoleh hal-hal rasional kedua atau hal-hal perolehan setelah hal-hal rasional pertama, tetapi tidak diikuti oleh aksi dan seakan-akan tersimpan serta dapat dimunculkan kembali kapan saja; memikirkannya, dan menyadari bahwa ia memikirkannya, maka pada saat itu akal disebut akal aktual. Sebab, akal tersebut memikirkan kapan saja tanpa beban dan usaha. Dan *keempat*, Akal *Mustafâd* (المستفاد). Jika gambar-gambar rasional hadir

---

[31] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 69

[32] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 70

secara nyata di dalam akal, dan akal memikirkannya secara nyata serta menyadari bahwa ia memikirkannya secara nyata pula, maka akal pada saat itu disebut akal mustafâd atau akal kudus.[33]

Jiwa rasional inilah yang membedakan manusia dengan hewan, bahkan dengan tumbuh-tumbuhan. Tumbuhan hanya bisa makan dan berkembang. Begitu juga dengan hewan hanya memiliki kemampuan untuk makan, tumbuh, dan bergerak. Tetapi, manusia yang dikaruniai jiwa rasional tidak hanya mampu menyerap potensi yang dimiliki tumbuhan dan binatang tadi seperti, makan, berkembang, dan bergerak. Manusia dengan akalnya mampu membedakan dirinya dengan ciptaan lain. Ia mampu membedakan antara sesuatu yang indah dan yang buruk, antara kebaikan dan kejahatan, antara apa yang seharusnya dilakukan dan apa yang seharusnya tidak dilakukan. Manusia juga bisa mempersepsi berbagai hal rasional, bahkan yang paling abstrak sekalipun.

b. Akal dan *Naql*

Dalam sejarah pemikiran Islam, akal dan *naql* cenderung dipertentangkan. Seolah satu sama lain tidak bisa dipertemukan karena keduanya dipandang memiliki kedudukan yang berbeda. Akal dianggap sebagai produk manusia, oleh sebab itu ia jauh dari kebenaran. Sementara *naql* bersumber dari Sang Pencipta, karena itu ia memiliki kebenaran yang tak tergoyahkan.[34] Pertentangan antara akal dan *naql* ini

---

[33] Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 70

[34] Terkait hal ini, Majîd Fakhrî dalam bukunya *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, menggambarkan dengan baik bagaimana pendukung

semakin rumit, tatkala masing-masing kelompok pencari kebenaran saling bertikai satu sama lain lantaran berebut otoritas tentang siapa yang berhak menentukan kebenaran. Terutama antara pendukung akal dan pendukung *naql*.

Terkait hal ini, Mustafâ 'Abd al-Râziq menegaskan, bahwa perbedaan berbagai aliran dan pendapat di kalangan para ulama Islam, baik itu teolog maupun filosof dalam masalah akidah bertitik tolak dari sikap mereka dalam penerapan akal dan *naql*.[35] Dari tamsil yang sering dikemukakan al-Ghazâlî tentang status akal dan *naql* di bidang akidah, seperti sinar dan daya lihat yang sehat dalam melihat sesuatu, jelaslah baha dia berpendapat: *Naql* dan akal sama-sama pokok dalam masalah akidah. Tampaknya, prinisip ini tetap dipertahankan al-Ghazâlî dalam teologinya, meskipun dia sendiri mengakui bahwa dalam penerapan prinsip ini mengalami banyak kesulitan.[36] Hal ini

---

akal dan *Naql* saling berebut legitimasi. Di antara tokoh pendukung akal adalah al-Sijistâni dan al-Tauhîdi. Mereka menyimpulkan bahwa akal dan *naql* atau filsafat dan dogma tidak mungkin bisa dipertemukan, karena keduanya berasal dari dua sumber yang berbeda. Dogma atau agama berkaitan dengan wahyu, sementara akal berkaitan dengan kreasi manusia. Sementara pendukung *naql* adalah Ahmad ibn Hambal. Bagi dia naql adalah sumber utama dan jauh dari kesalahan. Karena itu, tatkala terjadi polemik terkait apakah al-Qurân *qadîm* atau *hadîts*, Ibn Hambal bersikeras berpendapat bahwa al-Qur'ân adalah *qadîm* dan bukan mahluk. Pandangan ini tentu sangat berbeda dengan kaum Mu'tazilah yang memiliki pendapat sebaliknya. Bagi aliran rasionalis ini, al-Qur'ân adalah mahkluk.

[35] Mustafâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmîyah*, (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959), hlm. 265

[36] Al-Ghazâlî, *Qânûn al-Ta'wîl fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, cet. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. 126. Dalam teks aslinya, al-Ghazâlî menulis: (أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور و لكن شاق عسير في الأكثر).

tampak dalam materi teologinya, sehingga ada sementara ahli yang menganggapnya tidak konsisten dan membingungkan.[37]

Dalam *al-Iqtisâd*, al-Ghazâlî menegaskan bahwa dalam pengetahuan yang tidak diketahui secara *darûri*, maka kedua sumber tersebut mempunyai ruang lingkup tertentu di bidang akidah Islam. *Pertama*, bidang yang diketahui dan ditetapkan dengan akal. Di sini *naql* hanya untuk menguatkannya, misalnya: sifat terporalnya alam semesta, kepastian adanya pencipta alam yang temporal ini, kepastian kekuasaan Maha Pencipta, dan sebagainya. *Kedua*, bidang yang hanya diketahui dan ditetapkan oleh *naql*. Di sini akal hanya menunjukkan kemungkinan adanya. Misalnya, adanya *mahsyar*, surga, neraka, *sirât*, dan sebagainya. *Ketiga*, bidang yang diketahui dengan *naql* dan akal sekaligus, yaitu yang sebenarnya termasuk bidang akal, di sini akal menegaskan apa yang ditegaskan oleh *naql*. Untuk yang ketiga ini, al-Ghazâlî memberikan rincian lebih jauh: Bila ada suatu *naql* menetapkan suatu materi akidah, maka harus diperhatikan lebih dahulu, jika yang ditetapkan itu suatu yang diterima akal adanya, atau pengertian *naql* itu tidak menunjukkan adanya alternatif lain (misalnya: bersifat *"amm"*), maka keduanya haus diterima oleh akal. Tetapi, bila ketetapan itu sesuatu yang tidak dapat diterima/dimustahilkan oleh akal, maka pengertian *naql* itu harus ditakwilkan (kepada pengertian lain). Dan bila akan tidak mampu memustahilkannya, maka ketetapan *naql* itu harus diterima. Untuk kasus yang ketiga ini, al-Ghazâlî

---

[37] Jalâl Mûsâ, *Nasy'at al-'Asy'ârîyah wa Tatawwuruha*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnâni, 1975), hlm. 430

mencontohkan masalah *ru'yah* (melihat Allah) dan ketunggalan Allah sebagai Pencipta segala yang terjadi.

Dengan penjelasan ini, tampak adanya keterlibatan *naql* dan akal sebagai sumber teologi dalam semua bidang, meskipun ada bidang di mana akal sebagai pokok dan *naql* sebagai pendukungnya, ada pula yang sebaliknya, dan ada pula yang ditetapkan oleh *naql* dengan kontrol akal. Penerapan aturan ini tampak dalam karya al-Ghazâlî di bidang kalam yang bersifat defensif, terutama dalam *al-Iqtisâd*.

Dalam mendeskripsikan materi akidah Islam yang dianggapnya benar, al-Ghazâlî juga menggunakan sumber *naql* dan akal setara setara. *Naql* memberikan garis besarnya, dan akal merincinya. Misalnya, mengenai sifat *tanzîh* (kemaha-sucian) Allah, *naql* menjelaskan bahwa Allah "tidak ada suatu pun yang menyerupainya" (QS: Asy-Syûrâ: 11). Al-Ghazâlî lalu menjelaskannya, antara lain sebagai berikut: *"Tidaklah Dia itu jawhar (subtansi) dan tidak pula Dia ditempati jawhar-jawhar. Tidak pula Dia 'aradh (aksiden), dan tidaklah pula Dia ditempati oleh aksiden-aksiden"* (و أنه ليس بجوهر و لا تحله الجوار ولا بعرض ولا تحله الأعراض).[38] Untuk menjelaskan bahwa Allah berbeda dengan ciptaan-Nya, diperlukan bantuan akal untuk menjelaskan persoalan ini. Akal perlu merinci dengan segenap argumentasinya bahwa Allah bukanlah *jawhar* maupun *ardh*.

---

[38] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid. I, hlm. 121. Perlu diingat bahwa terminologi jawhar dan *'arad* merupakan konsep-konsep pengetahuan fisika yang berasal dari filsafat Yunani, yakni di filosof yang bernama Demokritos (460-370 S.M.) yang terkenal dengan teori atomnya. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Harry Austryn Wolpson, dalam *The Philosophy of the Kalam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1976), hlm. 469.

Di mata al-Ghazâlî, Allah SWT bukanlah Dzat yang berbentuk seperti mahluk-Nya, bukan pula elemen yang dibatasi oleh ruang maupun waktu. Allah SWT tidak mempunyai tubuh layaknya mahluk ciptaan-Nya, baik dari segi ukuran maupun dalam segi pembagian. Dia terbebas dari kelelahan. Segala sesuatu ada di dalam genggaman kekuasaan-Nya. Allah bertahta di atas *'Arsy*, di atas langit dan segala sesuatu yang ada. Dia Maha Tinggi lagi lebih tinggi dari *'Arsy* maupun langit.

Dalam penerapan sumber *naql* dan akal, terutama dalam masalah *ta'wîl*, al-Ghazâlî memiliki konsepi yang tersebar dalam beberapa karyanya, antara lain seperti *Qânûn al-Ta'wîl* dan *Faysal al-Tafriqah baina al-Islâm wa al-Zandaqah*. Arti *ta'wîl*, menurut al-Ghazâlî, menjelaskan pengertian suatu kata dengan melepaskan pengertian lahirnya (التأويل وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره).[39] Apabila ada arti lahir teks *naql* yang bertentangan dengan pandangan akal, maka persoalan *ta'wîl* pun muncul. Dalam menyelesaikan masalah pertentangan ini, menurut al-Ghazâlî, ada lima golongan yang mempunyai sikap yang berbeda-beda satu dengan lainnya, yaitu:

Pertama, golongan yang semata-mata berpegang pada *naql* dan mengambil pengertian lahirya. Bila timbul pertentangan pengertian itu dengan akal, menera tidak mau mentakwilkannya. Kunci penyelesaian ini pada mereka adalah dengan menganggapnya tanda kekuasaan mutlak Allah SWT,

---

[39] Al-Ghazâlî, *Iljâm al-'Awwâm 'an 'ilm al-Kalâm, fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, cet. I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), hlm. 5.

yang bisa saja terjadi bila Dia menghendakinya.[40] Kedua, golongan yang berpegang pada akal dan tidak memperdulikan *naql* sama sekali, sehingga bila *naql* yang sesuai dengan akal mereka, maka diterima; tetapi apabila ada yang bertentangan dengan akal, maka mereka menganggapnya sebagai suatu taktik Nabi untuk meladeni orang awam—meskipun dengan cara bersilat lidah—demi kemaslahatan mereka. Karena itu, mereka mentakwilkannya sesuai dengan kebenaran yang diterima akal.[41]

Ketiga, golongan yang menjadikan akal sebagai pokok dan sedikit sekali perhatian mereka terhadap *naql*. Mereka hanya menerima *naql* yang bersifat mutawatîr, seperti al-Qur'an dan Hadist Mutawatir. Terhadap hadist-hadist yang lahirnya bertentangan dengan akal mereka tolak dan perawinya dianggap pembohong. Ada pun naql yang bertentangan itu mereka takwilkan dengan *ta'wîl* yang tidak jauh. Menurut mereka menolak hadist yang bertentangan dengan akal lebih baik daripada menerimanya, tetapi dengan *ta'wîl* yang jauh.[42] *Keempat*, golongan yang menjadikan *naql* sebagai pokok. Mereka selalu memusatkan perhatian mereka kepada *naql*, tetapi kurang menyelami sumber akal, sehingga kurang merasa ada benturan antara *naql* dan akal, meskipun sebenarnya ada. Karena menetapkan bahwa suatu pengertian lahir itu mustahil menurut akal, pasti memerlukan pemikiran. Karena mereka sedikit sekali bergelut dengan pemikiran rasional, maka mereka tidak banyak melihat kebutuhan terhadap adanya *ta'wîl*.

---

[40] Al-Ghazâlî, *Qânûn al-Ta'wîl,* hlm. 124.

[41] Al-Ghazâlî, *Qânûn al-Ta'wîl,* hlm. 124.

[42] Al-Ghazâlî, *Qânûn al-Ta'wîl,* hlm. 124-125.

Akibatnya, mereka menganggap tak perlu ada *ta'wîl* dalam masalah seperti adanya *naql* yang menunjuk kepada adanya arah tertentu bagi Tuhan, karena menganggapnya suatu yang tak mustahil adanya.[43]

Kelima, golongan moderat yang menggabungkan pembahasan *naql* dan akal sebagai sumber pokok, sehingga mereka tidak melihat adanya pertentangan antara keduanya. Inilah, menurut al-Ghazâlî, golongan yang benar. Meskipun mereka banyak menemui kesulitan dalam menerapkan prinsip tersebut dalam banyak masalah.[44] Menurut al-Ghazâlî, bila orang banyak mendalami ilmu pengetahuan, niscaya dia mampu membuat penyesuaian antara naql dan akal dengan cara penta'wîlan yang dekat dengan arti harfiahnya.

Dalam menjelaskan lima golongan terkait sikap mereka terhadap *ta'wîl*, al-Ghazâlî, memang tidak menjelaskannya golongan mana saja yang dimaksud dalam kelima kelompok tersebut. Ada kemungkinan, kata Dr. H.M. Zurkani Jahja seperti dalam bukunya "Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi", bahwa golongan pertama mengarah kepada kaum *Hasyawiyyah*, golongan kedua mengarah kepada

---

[43] Al-Ghazâlî, *Qânûn al-Ta'wîl*, hlm. 125.

[44] Al-Ghazâlî, *Qânûn al-Ta'wîl*, hlm. 126. Perlu diketahui, kendati al-Ghazâlî membuka pintu yang lebar terhadap kemungkinan *ta'wîl*, namun ia tetap menekankan bahwa *ta'wîl* hanya diperuntukkan bagi kaum intelektual, dan tidak untuk orang awam. Dalam karya teologinya, seperti *Qawâ'id al-'Aqâ'id* dan *al-Arba'în*, al-Ghazâlî telah menyediakan ruang bagi orang awam untuk taqdîs, yaitu mensucikan Allah dari segala sifat mahluk. Hal ini, kata al-Ghazâlî, lebih selamat bagi orang awam ketimbang melakukan takwil. Sebagai contoh: *"Maha Suci Dia dari terkandung oleh suatu tempat, sebagaimana Dia Maha Suci dari dibatasi oleh waktu"*.

kaum filosof seperti Ibn Sînâ, golongan ketiga mengarah kepada kaum Mu'tazilah, golongan keempat mengarah kepada kaum Salafisme ahli Hadist atau kaum Hanâbilah, dan golongan kelima, yakni kaum moderat mengarah kepada diri al-Ghazâlî sendiri yang bersikap akomodatif terhadap sumber *naql* dan akal secara bersamaan.

c. Akal dan Panca-Indera

Bagi al-Ghazâlî, akal merupakan fitrah instinktif dan cahaya orisinal yang menjadi sarana manusia dalam memahami realitas segala sesuatu (أن العقل بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات).[45] Dengan begitu, akal memiliki kemungkinan-kemungkinan untuk memperoleh pengetahuan luas. Mengenai kemampuan-kemampuan akal, al-Ghazâlî menguraikannya secara gamblang dalam karyanya *Misykât al-Anwâr*, yang memperbandingkan antara kemampuan akal dan indera penglihatan. Di sini ia menguraikan ruang lingkung luas dan berbagai aspek yang terbuka bagi akal di bidang pengetahuan, jauh lebih luas dan banyak ketimbang yang terbuka bagi indera penglihatan.

Dalam kitabnya itu, al-Ghazâlî, menyebut akal sebagai mata pada kalbu manusia yang terbebas dari kekurangan-kekurangan yang dimiliki penglihatan mata. Ia menjelaskan pula bahwa akal ini kadang-kadang disebut dengan akal budi, ruh atau jiwa insani. Namun, sebutan-sebutan ini tidaklah esensial dan hendaknya tidak menghalangi langkah seseorang. Ini karena banyaknya istilah—demikian kata al-Ghazâlî—akan menimbulkan berbagai makna pada diri orang yang lemah

[45] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid. III, hlm. 22

penglihatan hatinya. Dan persoalannya di sini berkisar di seputar kemampuan atau bakat manusia yang membedakannya dari hewan atau orang gila yang biasanya disebut dengan akal. Menurut al-Ghazâlî, ada tujuh hal yang menunjukkan keunggulan akal atas indera penglihatan. Hal ini sudah penulis bahas di atas.

Lewat perbandingan ini menunjukkan bahwa akal, menurut al-Ghazâlî, memiliki kemampuan untuk memperoleh pengetahuan-pengetahuan yang pasti dan menyeluruh memaksa al-Ghazâlî untuk menjawab persoalan yang timbul dalam ruang lingkup ini. Persoalan itu adalah apabila akan terhindar dari kekuarangan-kekurangan tersebut, maka bagaimanakah—dipandang dari wawasan prinsip tersebut—kita harus menginterpretasikan kekeliruan orang-orang yang berakal dalam pandangan dan pemikiran mereka?

Dalam menjawab persoalan tersebut, al-Ghazâlî menyatakan bahwa kekeliruan di sini tidak dapat dinisbatan pada akal, tapi ia dinisbatkan pada penilaian-penilaian khayalan, ilusi, dan kepercayaan yang disangka orang secara keliru merupakan penilaian-penilaian. Sedangkan akal sendiri—apabila ia bebas dari kekeruhan persangkaan dan khayalan—tidak mungkin berbuat kekeliruan, malah ia akan melihat segala sesuatu seperti adanya. Namun al-Ghazâlî mengakui terhindarnya akal dari hal-hal yang demikian itu sangat sulit, malah keterhindaran yang demikian tidak akan sempurna kecuali setelah mati. Dan pada saat itulah tersingkap segala *"tirai penutup"*, terungkap pula semua rahasia.[46]

---

[46] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 7

Menurut al-Ghazâlî, konflik yang terus menerus terjadi antara akal dan persangkaan dan khayalan timbul karena jiwa dalam fitrahnya yang pertama tertimpa berbagai serangan dari indera-indera dan persangkaan, sehingga mendorong akal berpendapat bahwa merupakan hal yang sangat sulit baginya untuk meraih keistimewaan dan kekuasaannya. Kata al-Ghazâlî mengenai hal ini:

> *"Pada permulaan fitrahnya jiwa cenderung tunduk dan patuh pada hukum inderawi dan persangkaan. Sebab pada fitrah yang pertama keduanyalah yang paling dahulu sampai pada jiwa dan mendorongnya untuk meminta pertimbangan hukum kepada keduanya. Sehingga ia pun menjadi terbatas dengan pertimbangan hukum keduanya sebelum disadari oleh hukum akal. Dan ia pun menjadi terbiasa dengan kebiasaannya dan tunduk padanya seperti halnya orang yang asing terhadap sifat sendiri. Akibatnya ia tetap bertentangan dengan hukum akal dan mendustakannya, dan seiring dengan hukum indera dan persangkaan dan membenarkannya".*[47]

Karena itu, upaya untuk meniadakan dominasi indera dan persangkaan menghadapi berbagai rintangan yang berat. Sebab, godaan persangkaan dan khayalan terpaut sangat kuat

---

[47] Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, disunting oleh Sulaiman Dunya, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t), hlm. 62. Teks asli: (و النفس فى أول الفطرة أشد إذعانا و انقيادا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي, لأنهما سبقا فى أول الفطرة إلى النفس, و فاتحاها بالاحتكام عليها, فألفت احتكامهما و أنست بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي, فاشتد عليها الفطام عن مألوفها, و الانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها, فلا تزال تخالف حاكم العقل و تكذبه و توافق حاكم الحس والوهم و تصدقهما)

pada pikiran bagaikan berpadunya darang dengan daging dan organ tubuh kita.[48]

Jadi hubungan akal dengan indera-indera mempunyai dua segi. Dari satu segi akal harus membebaskan dirinya dari dampak indera-indera dan persangkaan dan khayalan yang erat kaitannya dengannya. Namun, dari segi lain akal—sampai ke batas tertentu membutuhkannya sebagai daya-daya kekuatan yang tunduk kepadanya. Atau dengan kata lain sebagai "sarana-sarananya" yang menyajikan kepadanya berita-berita dari alam inderawi yang kemudian ia teliti dan luruskan.

d. Akal dan Tasawuf

Al-Ghazâlî berulang kali menyatakan bahwa akal memiliki karakter yang integral dengan ilmu pengetahuan, di mana akal berperan sebagai sumber pengetahuan yang diterima oleh al-Ghazâlî. Dalam pembahasan kali ini, penulis hendak membuktikan korelasi yang kuat antara akal dan tasawuf dalam pandangan al-Ghazâlî. Dan korelasi itu bagi al-Ghazâlî sifatnya niscaya, tidak boleh dilepaskan satu dengan yang lainnya.

Menurut al-Ghazâlî di samping ilmu yang diperoleh lewat belajar dan pengkajian, terdapat ilmu lain yang diperoleh seseorang secara langsung tanpa mempelajarinya atau mengkajinya. Ilmu langsung ini dikaruniakan kepada Nabi dan Wali. Ilmu ini terpancang dalam kalbu mereka "tanpa media dari Yang Benar seperti difirmankan Allah SWT: *"Dan telah*

---

[48] Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, hlm. 64

Kami datangkan dari sisi Kami ilmu".[49] Ilmu ini sendiri disebut ilham.

Jalan sufi yang mengantarkan pada ilmu langsung atau ilham itu. Dalam pengetahuan sufistis sendiri disyaratkan adanya pengalaman atau pencitarasaan langsung. Karena itu tidak terpenuhinya syarat tersebut pada diri seseorang akan membuatnya mudah mengingkari sepenuhnya kemungkinan pengetahuan sufistis. Yang demikian ini diakui al-Ghazâlî. Menurut al-Ghazâlî sikap yang kritis ini sendiri mempunyai landasan. Ia juga berpendapat bahwa kecenderungan untuk menentang ini mungkin lebih banyak bermanfaat ketimbang pengakuan yang tidak kritis dan hanya didasarkan pada asumsi belaka dan tidak didasarkan pada pengetahuan secara langsung. Kata al-Ghazâlî mengenai hal ini:

> *"Merupakan kebiasaan yang berlaku bahwa seseorang yang tidak mengetahui sesuatu biasanya cenderung mengingkari sesuatu tersebut. Dan orang yang menyerukan pendapat tersebut belum pernah merasakan minuman realitas dan belum pernah pula memperoleh ilmu laduni, maka bagaimanakah ia dapat menetapkannya? Aku tidak akan menerima penetapannya yang hanya didasarkan pada sikap mengikuti atau menerima saja apa yang belum ia ketahui".*[50]

---

[49] Al-Ghazâlî, *Kîmîyâ al-Sa'âdah*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th), hlm. 90

[50] Al-Ghazâlî, *Risâlah al-Lâdunîyah,* hlm. 58. Teks asli: (و قد جرت العادة بأن الجاهل بالشيئ ينكر ذلك الشيئ, وذلك المدعي ما ذاق شراب الحقيقة و ما أطلع على العلم اللدني فكيف يقر بذلك, و لا أرضى بإقراره تقليدا أو تخمينا ما لم يعرف)

Al-Ghazâlî sendiri tidak hanya mencukupkan diri dengan mengingkari tasawuf atas dasar bahwa pengalaman sufistis belum lagi ia miliki, namun ia telah menggeluti ajaran-ajaran sufi dan mendalaminya. Pada akhirnya tasawuf mampu memberi kepada al-Ghazâlî jawaban satu-satunya yang memuaskan tentang tuntutannya dalam kehidupan keagamaan yang hakiki. Dalam isolasi penuh al-Ghazâlî selama bertahun-tahun mempraktekkan tasawuf. Ini setelah jelas baginya bahwa pengetahuan-pengetahuan teoritis ajaran-ajaran sufi saja tidaklah cukup, dan tidak boleh tidak, ilmu teoritis ini sendiri merupakan perubahan moral esensial dan pengalaman langsung. Dalam hal ini al-Ghazâlî tidak ingin terang-terangan mengemukakan kandungan pengalaman sufinya. Kata al-Ghazâlî mengutip bait syair dari Ibn al-Mu'taz mengenai hal ini:

و كان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا و لا تسأل عن الخبر

Pengalaman ini telah berlalu dan tidak lagi teringat olehku.
Berbaik sangkalah dan jangan bertanya tentang berita ini.[51]

Yang dikatakan al-Ghazâlî dalam hal ini hanyalah bahwa pelaksanaan praktek tasawuf olehnya telah membuat ia memperoleh pengetahuan tentang kesempurnaan jalan sufi dan pengetahuan yang hakiki tentang kenabian dan karakteristiknya. Menurut al-Ghazâlî, jalan sufi mempunyai syarat yang utama, yaitu bersihnya kalbu secara paripurna dengan segala sesuatu selain Allah. Sedangan kunci jalan ini

---

[51] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz min al-Dalâl*, hlm. 64

adalah *"ketenggelaman kalbu sepenuhnya pada ingat akan Allah"* dan penghujung jalan ini adalah *"kefanaan sepenuhnya di dalam Allah"*.[52]

Sikap yang mengarah, yang terjadi dalam tasawuf, kepada Allah dari pihak manusia ini dengan sendirinya menghendaki manusia tersebut sebelumnya telah memperoleh pengetahuan akan Allah. Pengetahuan ini sendiri telah diperoleh al-Ghazâlî, seperti telah dikemukakan di muka, sebelum ia mengarah ke tasawuf.

Sedangkan peran akal dalam kaitannya dengan jalan sufi tertuang dalam dua fungsi utama: *pertama*, bahwa lewat akal tiga syarat utama untuk dapat dicapainya pengetahuan sufi menjadi terpenuhi. Ketiga syarat ini, menurut al-Ghazâlî, adalah *pertama* memperoleh semua ilmu dan sebagian besar darinya; *kedua*, latihan (*riyâzah*) yang benar; dan *ketiga*, pemikiran. Jiwa apabila ia telah menguasai dan penuh dengan ilmu dan kemudian memikirkan informasi-informasinya sesuai dengan syarat-syarat berfikir yang benar akan terbuka baginya hal yang gaib. "Seseorang yang selalu mempergunakan pikirannya, apabila ia menempuh jalan yang benar, akan menjadi salah seorang yang berilmu dan tersibak baginya alam gaib dalam kalbunya sehingga ia akan menajdi seorang ilmuan paripurna dan seorang yang berakal kukuh".[53]

---

[52] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz min al-Dalâl*, hlm. 131

[53] Al-Ghazâlî, *Risâlah al-Lâdunîyah,* hlm. 74. Perhatikan teks aslinya:

فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب, و تنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيدا

Dari uraian ini dapat dimengerti bahwa pemikiran yang benar pada jalur yang semestinya akan membuka alam ghaib seseorang. Sehingga denga

Fungsi akal tidak hanya terbatas pada pemenuhan ketiga syarat di atas saja. Ia juga memenuhi fungsi utama akal *yang kedua* yang tertuang dalam penilaian yang kritis terhadap pengalaman-pengalaman sufi dan penelusurannya secara benar. Hal ini karena kondisi-kondisi "ekstase" dalam kalangan para sufi dengan mudah akan mengantarkan mereka pada ucapan-ucapan subjektif yang terbatas, sebagaimana kata al-Ghazâlî: *"Ucapan para sufi selamanya terbatas. Pada kebiasaannya, masing-masing sufi hanya mengemukakan keadaan dirinya sendiri saja".*[54]

Dengan memandang bahwa para sufi lebih banyak menggeluti kondisi-kondisi sesaat mereka, karena itu mereka tidak dapat memadukan berbagai ucapan mereka, al-Ghazâlî berkata: *"Ucapan-ucapan mereka mengungkapkan tentang kondisi-kondisi mereka. Karena itu jawaban-jawaban mereka pun beraneka dan tidak seiring, karena mereka hanya memperbincangkan kondisi sesaat mereka yang mendominasi diri mereka".*[55]

Seperti halnya kondisi *fanâ* dalam Allah kadang-kadang mendorong sebagian sufi menyatakan ucapan-ucapan yang keliru tentang kefana'an ini, karena dalam kondisi-kondisi *"ekstase sufistik"* akal mereka dalam keadaan terisolasi, maka

---

begitu pemikiran dan pengalaman langsung intuisi memiliki keseiringan dalam menempuh kebenaran yang meyakinkan.

[54] Al-Ghazâlî, *Ihyâ',* jilid. IV, hlm. 53. Perhatikan teks aslinya berikut ini:

و كلام المتصوفة أبدا يكون قاصرا, فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط

[55] Al-Ghazâlî, *Ihyâ',* jilid. IV, hlm. 107. Perhatikan teks aslinya berikut ini:

و هؤلاء أقوالهم تعرب على أحوالهم, فذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق, ثم قد يختلف جواب كل واحد في حالتين لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة.

pada waktu kondisi *"ekstase"* mereka telah mereda kembali dan mereka telah kembali lagi di bawah pengarahan akal, mereka pun menjadi tahu akan kekeliruan ucapan mereka. Kata al-Ghazâlî: *"Pada waktu mereka telah lepas dari keadaan ekstase dan mereka kembali ke bawah kekuasaan akal yang merupakan timbangan Allah di bumi-Nya, maka mereka pun tahu persatuan (ittiḫâd) itu tidak sebenarnya dan hanya seperti persatuan (ittiḫâd)"*.[56]

Al-Ghazâlî dengan keras menolak pandangan bahwa pengalaman-pengalaman sufi merupakan hal yang irasional, karena pengalaman-pengalaman tersebut di luar ruang lingkup akal. Dalam hal ini al-Ghazâlî mengemukakan bahwa dalam perkembangan kewalian—yang dicapai seorang lewat tasawuf—sama sekali tidak boleh timbul sesuatu yang memaksa akal menilainya sebagai hal yang mustahil. Kata al-Ghazâlî mengenai hal ini:

> *"Jadi, apabila Anda mengatakan bahwa ucapan-ucapan para sufi timbul dari penyaksian-penyaksian yang terbuka bagi mereka dalam perkembangan kewalian, dan pemahaman akal atas kewalian terbatas, apa yang Anda kemukakan adalah tindakan yang sesuai dengan akal. Ketahuilah bahwa dalam perkembangan kewalian, tidak*

[56] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 12. Perhatikan teks aslinya berikut ini:

و كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه و عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد

boleh timbul sesuatu yang dipandang mustahil oleh akal".[57]

Lebih lanjut al-Ghazâlî mengemukakan bahwa merupakan hal yang mungkin bagi seorang wali untuk menerima penyingkapan hal-hal yang tidak dapat dipahami akal, namun merupakan hal yang sama sekali tidak mungkin disingkapkan kepadanya hal yang oleh akal dipandang mustahil. Dengan demikian, dalam persoalan fungsi akal bagi jalan sufi, al-Ghazâlî membedakan antara hal *"yang tidak dapat dipahami akal"* dan *"hal yang dipandang tidak mungkin oleh akal"*. Mengenai ide ini, al-Ghazâlî mengemukakan misal sebagai berikut: "Memang dalam hal ini dapat timbul hal yang pemahaman akal terhadap hal tersebut terbatas. Atau dengan kata lain hal tersebut tidak dapat dipahami hanya dengan akal. Sebagai misal merupakan hal yang mungkin seorang wali menyingkapkan bahwa si X besok akan meninggal dunia, di mana dalam hal ini akal tidak dapat memahaminya dan malah pemahaman akal mengenainya terbatas. Sebaliknya, si wali tersebut tidak dapat menyingkapkan bahwa besok Allah akan menciptakan Tuhan yang seperrti Ia, sebab yang demikian ini dipandang mustahil oleh akal dan bukannya karena pemahamannya mengenai hal tersebut".[58]

---

[57] Al-Ghazâlî, a*l-Maqsid al-Asnâ*, hlm. 156. Perhatikan teks aslinya berikut ini:

فإن قلت كلمات الصوفية بناء على مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية, والعقل يقصر عن درك ذلك, وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل. فاعلم أنه لايجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته

Apabila kita ingin memahami tasawuf al-Ghazâlî, tidak boleh tidak kita juga harus memperhatikan pula perkembangan intelektualnya. Di sini nampak bahwa ia, seperti telah dikemukakan di muka, menggeluti secara dalam ilmu-ilmu yang berkembang pada masanya dan, sampai pun setelah ia menempuh jalan sufi, ia tetap menjadi ilmuan yang produktif di bidang ilmu pengetahuan. Demikian pula, perlu diperhatikan bahwa ia seorang pemilik pemikiran filosofis yang orsinal. Karena itu dapatlah dinyatakan bahwa "dengan kemampuannya untuk membebaskan diri dari jiwa dan kebiasaan-kebiasaannya, al-Ghazâlî jadi lebih mampu untuk membebaskan pikirannya ketimbang sufi yang tidak mendayagunakan pikirannya, untuk mengadakan pengkajian, dan lebih unggul daripada filosof yang tidak berupaya melepaskan dirinya dari dominasi subjektivitas dan ikatan hal-hal yang tidak dapat dihindarinya dalam perasaan dan pemahamannya. Memang dalam hal ini jalan sufi merupakan sarana untuk mematahkan filosof yang bukan sufi, dan pemikiran sistematisnya merupakan sarana untuk memahami sehingga dapat diterima oleh para sufi.

Pengetahuan sufistis—demikian pula halnya pengetahuan rasional—menuntut perlunya kebebasan penuh dari hal-hal yang bercorak inderawi dan gerak mengarah

---

[58] Al-Ghazâlî, a*l-Maqsid al-Asnâ*, hlm. 156. Uraian di atas menjelaskan bahwa dalam hal "yang tidak dapat dipahami akal", akal tidak bisa memahami pengalaman *mukâsyafah* (ketersingkapan) seorang wali. Tetapi pengalaman *ketersingkapan* tidak boleh bertentangan dengan hukum yang sudah dimustahilkan oleh akal, seperti bahwa Tuhan akan menciptakan Tuhan semisal-Nya. Hal ini selain bertentangan secara teologis, juga tidak mungkin bagi akal atau perkara "yang tidak mungkin bagi akal".

kepada batin manusia yang murni dan bebas dari campur tangan indera. Menurut al-Ghazâlî, jenis pengetahuan sufistis tidak lain hanyalah gerak pikiran yang semakin meningkat guna meraih pengetahuan-pengetahuan yang benar-benar murni dan membumbung tinggi di atas campur tangan indera. Abû Bakr Muhammad ibn 'Abd Allâh ibn al-'Arabî, menuturkan dari al-Ghazâlî—yang ia temui pada tahun 490 H, yakni dua tahun setelah al-Ghazâlî mengarah pada tasawuf—ucapan al-Ghazâlî berikut: "Apabila kalbu bersih dari hubungan tubuh yang dapat diindera dan bebas dari yang logis, maka akan tersingkap baginya realitas-realitas. Hal ini yang demikian ini hanya dapat dipahami kecuali dengan mengalaminya. Yakni dengan bersama dan menemani orang-orang yang telah berhasil mencapainya yang memberinya petunjuk bahwa kalbu adalah subtansi halus yang siap untuk menjelaskan informasi-informasi mengenainya ketika didapatkannya tanpa tirai apa pun, bagaikan cermin yang memantulkan hal-hal yang dapat terlihat pada waktu tiada lagi penghalang baginya".

Pada akhirnya pasa ini dapat penulis kemukakan bahwa tentang hubungan tasawuf dan akal menurut al-Ghazâlî dapat diikhtisarkan sebagai berikut: Pikiran filosofis al-Ghazâlî telah memungkinkannya untuk dapat memahami tasawuf secara kritis dan sistematis yang besar dampaknya atas praktek tasawufnya. Dari segi lain tasawuf membantu upayanya untuk meraih pikiran objektif yang bebas dari perasaan dan persangkaan. Karena itu sama sekali tidak dapat dinyatakan bahwa setelah menggeluti tasawuf, al-Ghazâlî menjadi seorang sufi yang menolak akal yang sebelumnya membumbung tinggi bersamanya dan ia tunduk pada pengalaman-pengalaman

sufisti yang irasional. Jadi, akal baginya tetap—seperti halnya sebelum ia mengarah pada taswuf—merupakan karakter manusia dan sarananya untuk mengetahui realitas, yakni karakter yang memperoleh keabsahan paripurnanya lewat prinsip filosofisnya.

C. Kritik al-Ghazâlî Terhadap Pencari Kebenaran

Pada masa al-Ghazâlî, bukan saja telah terjadi disintegrasi di bidang politik umat Islam, tetapi juga di bidang sosial keagamaan. Umat Islam ketika itu terpilah-pilah dalam beberapa golongan mazhab fiqih dan aliran kalam. Celakanya, masing-masing tokoh ulamanya menanamkan fanatisme golongan kepada umat. Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik fisik yang meminta korban jiwa.

Masing-masing mazhab memang mempunyai wilayah penganutnya. Di Khurâsân, mayoritas penduduk bermazhab Syâf'î; di Transoksiana, mazhab Hanâfî lebih dominan; di Isfahan mazhab Syâfi'î bertemu dengan mazhab Hambalî dan di Balkh bertemu dengan Hanafî. Adapun di Baghdad dan wilayah Irak, mazhab hambalî lebih dominan. Konflik sering terjadi karena penganut mazhab yang satu mengkafirkan mazhab yang lain, seperti antara mazhab Hambalî dengan Syafi'î. Dan konflik terbanyak terjadi antara berbagai aliran kalam, yaitu antara Asy'arisme dengan Ḫanâbilah, antara Ḫanâbilah dengan Mu'tazilah, antara Ḫanâbilah dengan Syî'ah, dan antara aliran-aliran lain.[59]

---

[59] Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî*, hlm. 67

Dalam melihat realitas di masanya, al-Ghazâlî kemudian melakukan perenungan mendalam. Hingga pada akhirnya ia sampai pada suatu kesimpulan, bahwa terdapat empat kelompok aliran pemikiran yang berkembang saat itu. Al-Ghazâlî pun melakukan studi mendalamnya sekaligus melakukan kritik tajamnya terhadap keempat kelompok aliran pemikiran tersebut. Dimulai dari kalam (teologi), filsafat, bâṯîniyyah (ta'lîmiyyah), dan tasawuf.

1). Kalam (teologi)

Dalam *al-Munqidz*, sebelum al-Ghazâlî melancarkan kritik terhadap kalam, terlebih dahulu ia melakukan kajian terhadap kitab-kitab kalam[60]. Selain itu, ia juga mengaku telah menulis banyak kitab yang terkait dengan kalam. Menurut al-Ghazâlî, tujuan khusus para teolog dengan ilmu kalamnya itu adalah mempertahankan doktrin-doktrin keagamaan, terutama aqidah ahlu sunnah dari rong-rongan kaum bid'ah dan kecaman musuh-musuhnya.[61]

---

[60] Langkah ilmiah ini sering al-Ghazâlî lakukan bilamana ia hendak mengkritik satu pemikiran atau sebuah kelompok keagamaan tertentu. Sehingga dengan begitu ia bisa memahami ajaran, pemikiran, metode, dan tujuan kelompok tersebut. Al-Ghazâlî mengatakan:

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية

"Karena itu, aku yakin bahwa menolak suatu mazhab sebelum memahaminya dan menelaah ke dalam esensinya adalah melempar dalam kebutaan", (Lihat, al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 24). Bandingkan juga dengan kitab al-Ghazâlî, *Maqâsid al-Falâsifah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 31

فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة على مداركها محال بل هي رمى على العماية والضلال

[61] Al-Ghazâlî, a*l-Munqidz*, hlm. 32

Akan tetapi, bagi al-Ghazâlî, kalam tidak mewakili pemikiran intelektual yang mandiri, khusunya bagi dirinya. Malah menurut al-Ghazâlî, para teolog dengan kalamnya itu telah mendasarkan ajaran-ajarannya pada premis-premis yang mereka terima dari lawan-lawan mereka. Mereka terpaksa menerima premis-premis itu, adakalanya karena mereka memiliki sikap membeo, atau karena adanya konsensus ummat, atau pun sekedar menerimanya dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Karena itu, ajaran kalam tidak memuaskan al-Ghazâlî.

فلم يكن الكلام في حقي كافيا, ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا

"Karena itum metode kalam tidak memuaskan hasratku dan tidak menyembuhkan penyakitku"[62]

Setelah secara mendalam mempelajari ilmu kalam, yang menjadi salah satu kiblat para teolog, al-Ghazâlî mendapatkan bahwa bahaya yang ditimbulkan ilmu itu lebih besar dibandingkan manfaatnya. Sebab ilmu itu lebih banyak memperumit hal yang digelutinya dan menyesatkan, ketimbang mendefinisikannya secara gamblang dan menyingkapkannya secara jelas. Al-Ghazâlî juga mengungkapkan para teolog tidak mampu mencapai pengetahuan yang hakiki, malah membentuk kendala di jalan ini, sehingga lewat metode ilmu teolog seseorang tidak akan mengenal Allah secara hakiki. *"Pengenalan Allah, sifat-sifat-Nya, dan tindakan-tindakan-Nya tidak akan tercapai lewat ilmu kalam. Malah ilmu ini hampir menjadi penghalang dan pencegah dari-Nya"*.[63]

---

[62] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 33

[63] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid I, hlm. 37. Teks asli:

Perkembangan ilmu kalam pada saat itu relatif sangat pesat. Al-Ghazâlî pun mengakuinya. Bahkan dalam kitab *al-Munqiz*, al-Ghazâlî menyebutkan implikasi dari pesatnya ilmu tersebut, yaitu semakin banyaknya orang gemar berdiskusi tentang hakikat sesuatu, menyelidiki rahasia subtansi, aksiden, dan hukum-hukum yang ada pada keduanya. Akan tetapi karena hal tersebut bukan merupakan tujuan utama kalam, pembahasannya menjadi tidak mendalam, sehingga tidak mampu melenyapkan segala keraguan saat terlihat banyak golongan yang saling bertentangan, meski ada juga dari mereka yang merasa puas.[64]

Akan tetapi, menurut A. Hanafi, MA, pernyataan al-Ghazâlî terhadap kalam tersebut tidak mencerminkan pendirinnya yang terakhir. Karena dalam kitabnya *'Al-Risâlah al-Ladanîyah'* al-Ghazâlî mengaku bahwa ilmu tauhid adalah ilmu yang termulia dan yang terpenting yang harus dimiliki oleh setiap orang. Bagaimanapun juga sikap al-Ghazali terhadap ilmu kalam, namun ia tetap setia pada pokok-pokok persoalan yang pernah dibahas Asy'ari, di samping memperluas dan memperdalam lapangan pembicaraannya dan memperbaharui metodenya.[65]

Dalam soal metode, al-Ghazâlî menggunakan logika Aristoteles dan ia adalah orang yang pertama menguatkannya, meskipun al-Juwaini sebelumnya, telah membuka jalan ke arah itu. Metode yang baru ini nampak helas dalam kitab-kitabnya:

فأما معرفة الله و صفاته و أفعاله وجميع ما أشرنا إليه فى علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام, بل يكاد أن يكون الكلام حجابا عليه و مانعا عنه

[64] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 33

[65] A. Hanafi, MA, *Theology Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 67

sebut saja misalnya, *Tahâfut al-Falâsifah, al-Radd 'alâ al-Bâţînûyah, al-Iqtişâd fî al-'Itiqâd*, dan *al-Risâlah al-Qudsîyah*.

Karena pemikiran-pemikiran al-Ghazali yang bebas dan luas, lebih tepat kalau ia dikatakan bahwa ia bukan pengikut Asy'arîyah, namun ia sering juga berbeda dengannya. Hal itu bisa dilihat dari kesimpulan Dr. HM. Zurkani Jahja, dalam bukunya *'Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi'*. Ia mencela keras taklid buta dan ekses kefanatikannya yang sering menimbulkan tuduhan telah menjadi kafir terhadap orang lain yang berbeda pendiriannya. Sikap al-Ghazali ini ia kemukakan dalam kitabnya *Faişal al-Tafriqah*. Kerena pemikirannya itu pengikut Asy'ariyyah terkadang menuduhnya telah keluar dari agama.

2). Filosof

Setelah selesai meneliti dan mengkritik aliran kalam, kemudian al-Ghazâlî memusatkan perhatiannya pada kaum filosof. Di sela kesibukannya mengajar, al-Ghazâlî mempelajari secara cermat buku-buku para filosof tanpa bantuan seorang guru pun.[66] Dari hasil penelusurannya, bahwa di antara karya terbaik dari filosof Muslim adalah tulisan al-Fârâbî dan Ibn Sînâ.

Al-Ghazâlî menyelesaikan karya pertamanya mengenai filsafat adalah *Maqâşid al-Falâsifah,* yang ditulisnya antara tahun 486-487/1093-1093. Kitab ini merupakan rangkuman filsafat Paripatetik yang didasarkan atas karya Ibn Sînâ. *Maqâşid*

---

[66] Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm. 34-35

al-Falâsifah merupakan mukadimah atau karya pendahuluan dari karya filsafat al-Ghazâlî berikutnya, *Tahâfut al-Falâsifah*.[67]

Kitab *Tahâfut al-Falâsifah*[68] adalah polemik negatif terhadap filsafat al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Kitab ini tidak menjelaskan pandangan positif al-Ghazâlî sendiri tentang persoalan yang dipermasalahkan. Namun, menurut Osman Bakar, mengenai pandangan-pandangan positifnya yang meluruskan kesalahan-kesalahan para filosof, dalam karya itu al-Ghazâlî menyinggung bahwa dia berniat menjelaskannya dalam sebuah buku tersendiri yang diberi judul *Qawâ'id al-'Aqâ'id*.[69]

Hasil kajian al-Ghazâlî terhadap para filosof mengantarkannya pada kesimpulan bahwa metode rasional para filosof tidak bisa dipercaya untuk memberikan suatu

---

[67] Perlu diingat, bahwa kritik al-Ghazâlî terhadap filsafat bukan kritik secara keseluruhan. Apalagi bila dikatakan dengan kritiknya itu al-Ghazâlî disebut anti-akal. Dalam buku *Tahâfut al-Falâsifah* dan *al-Munqidz Min al-Dalâl*, al-Ghazâlî hanya menolak filsafat Yunani saja. Itu pun hanya sebagian konsep esensialnya, yaitu: (a). Produk pemikiran sebagian filosof Yunani pra-Socrates, berupa materialisme, atheisme dan naturalisme. (b). Sebagian konsep metafisis dari beberapa pribadi filosof seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles, yaitu hanya 20 butir persoalan: 3 di antaranya dipandang *kufur* dan 17 sisanya dipandang *bid'ah*.

[68] Terkait kitab ini, Sayyed Hoesn Nasr dalam bukunya *Islamic Life and Thought*, memberi komentar negatif terhadap al-Ghazâlî. Menuruutnya, *Tahâfut* telah melumpuhkan filsafat rasionalistik dan menghabisi karir filsafat di dunia Islam sebagai disiplin yang berbeda dari gnosis dan teologi. Bahkan dalam buku yang lain, *Three Muslim Sages*, Nasr membuat kesimpulan hampir serupa. Di mana menurutnya, al-Ghazâlî telah membatasi ruang gerak rasionalisme Muslim dan meratakan jalan bagi penyebaran doktrin Iluminasionis Suhrawardî dan gnosis Ibn 'Arabî.

[69] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 184

pengetahuan yang meyakinkan. Karena di dalamnya terdapat tipu daya, manipulasi dan spekulasi-spekulasi imajiner dari para filosof. Sementara sejak awal al-Ghazâlî hendak mencari metode yang meyakinkan, di mana di dalamnya tidak ada keraguan.

أعاوده و أردده و أتفقد غوائله و أغواره, حتى اطلعت على ما فيه من خداع و تلبيس و تحقيق و تخييل, اطلاعا لم أشك فيه.

"Aku mengulang-ulangnya, menelusuri daerah berbahaya dan gua-guanya. Sampai aku melihat apa yang ada di dalamnya berupa tipu daya, manipulasi, verifikasi, dan spekulasi-spekulasi imajiner, dengan penglihatan yang tidak aku ragukan lagi".[70]

Lebih lanjut al-Ghazâlî menambahkan, bahwa filsafat tidak hanya akan mengantarkan seseorang pada kesimpulan yang menipu dan jauh dari kebenaran. Tapi juga bisa mengantarkannya kepada kekufuran dan atheisme, meski diakui ada juga yang dekat dengan kebenaran.

3). Bâṯînîyah atau Ta'lîmîyah

Berbeda dengan para filosof yang melepaskan kendali akal dengan sebebas-bebasnya, maka aliran Bâṯînîyah tidak mengakui peran akal dalam bidang pengetahuan. Aliran ini hanya mau menerima realitas-realitas dari imam yang *ma'ṣûm* (terjaga dari kesalagan), yang menurut aliran ini selalu ada setiap masa.[71] Kaum Bâṯînîyah mengklaim mendapatkan

[70] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 35

[71] al-Ghazâlî dalam *Faḏâiḫ al-Bâṯînîyah*, sebagaimana dikutip Maḫmûd Ḫamdî Zaqzûq, menjelaskan bahwa prinsip aliran Bâṯînîyah adalah penolakan terhadap *ra'yu* (nalar), penolakan terhadap fungsi akal, dan

pengetahuan dari sang imam secara spiritual, dan itu didapatkan langsung dari Allah SWT melalui Nabi Muhammad Saw.

Sebetulnya, kata al-Ghazâlî, ajaran-ajaran Bâtînîyah tidak akan mampu bertahan lama jika ada orang yang mampu membantahnya dengan bantahan yang benar dan kuat. Sayangnya, dari beberapa ulama yang menulis bantahan tentang ajaran Bâtînîyah tidak ada yang memuaskan dan mampu menyangkal segala argumentasi mereka. Dan hal ini pada akhirnya makin memperkuat legitimasi ajaran Bâtînîyah di tengah masyarakat luas. Hingga pada akhirnya al-Ghazâlî mendapatkan tugas dari pemerintah kala itu (khalifah al-Mustazhir) untuk menulis kitab bantahan terhadap kelompok ini.[72] Dengan segala kapasitas dan kemampuan pengetahuan yang dimilikinya, al-Ghazâlî menuliskan bahtahan terhadap doktrin dan kepercayaan Bâtînîyah.

Al-Ghazâlî menulis kitab berkaitan dengan ajaran kaum Bâtînîyah, dengan judul *Fadâih al-Bâtînîyah wa Fadâ'il al-Mustazhirîyah*. Seperti disebutkan sebelumnya, bahwa buku ini ditulis karena permintaan dari Khalifah al-Mustazhir, di mana salah satu tujuannya adalah mengecam gerakan religio-politis yang mengancam kekhalifahan 'Abbâsîyah. Tragedi berdarah, pembunuhan terhadap pelindung al-Ghazâlî, Nizâm al-Mulk dan Malik Syah Saljûq Raya, disinyalir dilakukan oleh kelompok Bâtînîyah.

---

menekankan seruan untuk percaya kepada imam yang *ma'sûm*, dan pengetahuan tidak bisa dimengerti kecuali dengan pengajaran atau *ta'lîm*. (Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafî*, hlm. 52).

[72] al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 49

D. Kritik Terhadap *Ittihâd* dan *Hulûl*

Setelah mengkritik para teolog (kalam), filosof, dan kaum Bâtînîyah, al-Ghazâlî juga mengkaji karya-karya sufi. Akhirnya ia tertimpa persoalan keraguan epistemologis yang membuatnya tahu bahwa jalan sufi, tidaklah sesuai sama sekali dengan jalan kehidupannya saat itu yang bertujuan meraih ketenaran dan kekayaan. Problem yang dialaminya ini, seperti penuturan al-Ghazâlî sendiri, berlangsung selama enam bulan dan membuatnya berada dalam kondisi yang lemah. Sampai-sampai ia tidak bisa mengajar dengan kondisi lidahnya seperti terkunci tak bisa bicara.

Setelah mengalami problem tersebut, al-Ghazâlî mengubah jalan hidupnya secara total. Ia meninggalkan segala pesona duaniawi. Ia melepaskan jabatannya sebagai guru besar di Perguruan al-Nizâmîyah di Baghdad dan memulai jalan sufi. Al-Ghazâlî tahu bahwa kaum sufi tidak hanya berhenti pada batas ajaran-ajaran teoritis belaka, tapi mereka juga melaksanakan ajaran-ajaran itu secara nyata. Menurut Mahmûd Hamdî Zaqzûq, meskipun al-Ghazâlî sangat mengagumi jalan sufi dan antusias terhadapnya, bukan berarti ia jatuh ke dalam kekeliruan yang mungkin timbul dalam kondisi seperti itu.[73] Hal itu karena antusiasnya terhadap jalan sufi bukanlah antusias buta. Karena itu ia tetap mengecam sebagian pandangan kaum sufi, menolak sepenuhnya teori-teori *hulûl* dan *ittihâd*, dan menentang keras nihilisme yang berkembang dalam sebagian kelompok sufi atau pendapat tentang kebebasan para sufi dari kewajiban hukum agama.

---

[73] Mahmûd Hamdî Zaqzûq, *al-Manhaj al-Falsafi Baina al-Ghazali wa Dikart*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987), hlm. 6

Di samping itu, al-Ghazâlî juga kerap menyindir para sufi yang sering mengkritik akal dalam kaitannya dengan pengalaman sufistik. Menurut al-Ghazâlî, kritik para sufi terhadap akal ini muncul dikarenakan mereka terlanjur mengidentikan akal dengan hal yang bersifat logis dan diskursif semata. Padahal akal menurut al-Ghazâlî, melampaui kategori-kategori logis. Ia merupakan subtansi *rûhânîyah* yang dimiliki manusia.

Bagi al-Ghazâlî, akal memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengontrol pengalaman spiritual sang sufi. Karena itu, menurut al-Ghazâlî akal harus dilibatkan dalam setiap perjalanan mistik para sufi. Al-Ghazâlî menyadari bahwa pengalaman spiritual atau *kasyf* lebih berwenang untuk memberikan pengetahuan (*ma'rifah*) yang tak terjangkau oleh akal tentang masalah-masalah yang *ghaib*, termasuk materi akidah. Kendati begitu, *kasyf* pun tidak berwenang memberikan pengetahuan yang sifatnya dimustahilkan oleh akal. Jelasnya, al-Ghazâlî menulis sebagai berikut:

> فاعلم أنه لايجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه, بمعنى أنه لايدركه بمجرد العقل. مثال: أن يجوز أن يكاشف الولي بأن فلانا سيموت غدا, ولا يدرك ببضاعة العقل, بل يقصر العقل عنه. ولايجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه, فإن ذالك يحيل العقل, لا أنه يقصر العقل.
>
> *"Ketahuilah olehmu bahwa tidak boleh terjadi dalam fase kewalian (wilayah) tampak sesuatu yang dimustahilkan oleh akal akan terwujudnya. Memang boleh dalam fase tersebut tampak sesuatu yang memang tak bisa dijangkau oleh akal, seperti terbukanya pengetahuan (mukâsyafah) bagi seorang wali bahwa si Anu akan mati besok hari. Hal ini tidak*

> *terjangkau oleh akal. Tetapi tidak boleh terjadi pengetahuan mukâsyafah menunjukkan bahwa Tuhan besok akan menciptakan sesuatu yang sama dengan Dzat-Nya, karena hal ini dimustahilkan oleh akal adanya, bukan suatu yang tak terjangkau oleh akal akan adanya".*[74]

Dari kutipan ini, jelaslah konsep al-Ghazâlî tentang hubungan akal dan *kasyf* dalam penerapannya. Dari satu sisi *kasyf* lebih unggul kemampuannya dari akal, karena bisa memberikan pengetahuan yang *supra-rasional*, tetapi di sisi lain *kasyf* mempunyai ruang lingkup yang terbatas, karena tidak bisa memberikan pengetahuan yang dimustahilkan oleh akal. "Memustahilkan adanya sesuatu" termasuk dalam pengetahuan keniscayaan rasional *(al-darûriyyât al-'aqliyyah)*.[75]

Sebagai contoh penerapan kaidah ini, al-Ghazâlî menolak anggapan sementara sufi yang mengaku dirinya bersatu dengan Tuhan *(ittihad)* dan mengaku Tuhan larut dan menempat dalam dirinya *(hulûl)*. Sebabnya, *ittihâd* dan *hulûl* tersebut dimustahilkan terjadinya oleh akal. Untuk menolak *ittihad*, suatu ajaran yang dianggap berasal dari Abû Yazîd al-Bistâmî, al-Ghazâlî menulis sebagai berikut:

> إذا عقل زيد وحده وعمر وحده, ثم قيل: إن زيدا صار عمرا واتحد به, فلا يخلو—أي الحال—عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين, أو زيد موجودا وعمرو معدوما, فلم يصر أحدهما عين الاخر, بل عين كل واحد منهما موجود. وإنما الغاية أن يتحد مكانهما, وذالك لايوجب الاتحاد.وإن

[74] Al-Ghazâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, hlm. 125

[75] Lihat al-Ghazâlî, *Ihyâ*, Juz I, hlm. 146 dan al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 147.

كانا معدومين فما اتحد بل عدما ولعل الحادث شيئ ثالث. وإن كان أحدهما معدوما والاخر موجودا فلا اتحد إذ لا يتحد موجود بمعدوم. فالاتحاد بين الشيئين مطلقا محال. وهذا جار في الذوات المتماثلة فضلا عن المختلفة.

"Apabila diketahui oleh akal bahwa si Zaid satu subtansi dan si 'Amar juga satu subtansi; lalu dikatakan orang bahwa si Zaid jadi si 'Amar dan keduanya jadi bersatu (ittihâd), maka keduanya "bersatu" itu tidak keluar dari empat alternatif: pertama, keduanya tetap ada; kedua, keduanya jadi tidak ada (lenyap), ketiga, si Zaid tetap ada dan si 'Amar lenyap, atau sebaliknya; keempat, si 'Amar tetap ada dan si Zaid lenyap. Jika keduanya tetap ada, maka yang satu tidak jadi yang lain, malah hakikat keduanya tetap ada, paling-paling tempatnya yang satu; maka keadaan ini tidak menunjukkan adanya keadaan bersatu (ittihâd). Bila keduanya lenyap, maka jadilah keduanya itu tidak bersatu, malah lenyap, dan mungkin muncul wujud ketiga. Bila yang satu tetap ada dan yang lain lenyap, maka tak ada kebersatuan antara suatu yang wujud dengan suatu yang lenyap. Ringkasnya, tidak mungkin (suatu yang mustahil) terwujud persatuan antara dua subtansi secara mutlak, meskipun antara dua yang sejenis, apalagi yang berlainan".[76]

Dari kutipan di atas, jelas bahwa al-Ghazâlî menolak *ittihâd* sebagai suatu pengalaman sufi dengan kasyafnya, dengan mempergunakan dalil rasional yang dibina dengan pemikiran dharuri, yaitu kriteria yang dipegangnya secara ketat. Dengan demikian, teologi al-Ghazâlî tegas menolak

---

[76] Al-Ghazâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, hlm. 121-122

konsep *ittihâd*, meskipun mengakui *kasyf* sebagai salah satu sumbernya.

Antusiasme al-Ghazâlî pada jalan sufi tidak membuatnya terjatuh ke dalam kekeliruan yang mungkin timbul dalam kondisi *hulûl* dan *ittihâd*. Al-Ghazâlî memahami pengalaman sufistik yang dialami al-Hallâj dan Abû Yazîd al-Bustâmî. Namun, ia secara konsisten menolak pemahaman *'penyatuan'* dengan Tuhan dalam pengertian yang hakiki. Menurutnya, kondisi semacam ini bukan *ittihâd* dalam pengertian yang sebenarnya. Dan sekarang al-Ghazâlî mencoba merasionalisasikannya sesuai garis-garis ortodoksi yang ia pegang teguh:

وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولايحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرض العشق:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

"Ucapan-ucapan para 'asyiq (orang-orang yang diliputi keasyikan atau kecintaan dan kerinduan) seperti ini, di saat-saat kemabukan, seharusnya disembunyikan dan jangan diceritakan. Sebab mereka sendiri ketika telah mulai sembuh dari keadaan mabuk itu dan telah kembali pula kekuasaan akal yang merupakan mizan (neraca) Allah di atas bumi-Nya, sadarlah mereka bahwa itu bukanlah ittihad yang sebenarnya dengan Allah, tapi itu hanya meyerupai ittihad sebagaimana yang disenandungkan si 'asyiq dalam keadaan keasyikannya yang amat sangat:

Akulah dia yang aku cintai, Dia yang kucintai adalah aku

Kami adalah dua ruh, bersemayam dalam raga yang satu".[77]

Selain dalam *Misykât*, al-Ghazâlî pun melakukan hal yang sama dalam buku lain, seperti *al-Munqidz*. Dalam buku otobiografinya ini, al-Ghazâlî menolak *ittihâd* dan *hulûl*, dan menyebutnya sebagai yang salah dan sesat.

و على الجملة ينتهى الامر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول, وكل ذلك خطأ.

"Ringkasnya, penghayatan ma'rifah ini memuncak sampai yang demikian dekatnya pada Allah, sehingga ada segolongan yang mengatakan hulul (immanensi Tuhan dengan manusia), segolongan lagi mengatakan ittihad (bersatu dengan Tuhan), dan ada pula golongan yang mengatakan wushul (sampai ke tingkat Tuhan). Kesemua ini adalah salah".[78]

Di sinilah pentingnya peranan akal dalam pengalaman sufistik seorang sufi. Al-Ghazâlî menegaskan bahwa pengalaman-pengalaman sufistik tidak boleh bertentangan dengan akal.[79] Al-Ghazâlî bersandar kepada apa yang telah ditetapkan akal untuk menolak pikiran *ittihâd* atau *hulûl*, dan dia mengisyaratkan dengan jelas bahwa sikap mengabaikan akal dan keputusan-keputusannya akan membawa seseorang pada kekeliruan, yakni kepada penyamaan antara dua subtansi yang tidak mungkin saling menempati, atau menyatu.

Perlu ditekankan, tatkala al-Ghazâlî memilih jalan tasawuf, ia tetap memelihara pikiran filosofisnya yang mandiri.

---

[77] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 12

[78] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 63-64.

[79] Al-Ghazâlî, *Al-Maqsad al-Asmâ*, hlm. 100.

Dan dia tidak berbalik—seperti dituduhkan oleh sebagian orang—menjadi seorang sufi yang skeptis dan peragu. Malah, tasawuf, seperti telah dikemukakan di muka, telah membantunya membebaskan pikiranya. Dan meskipun banyak karya-karnya yang terakhir lebih bercorak sufistik, namun karya-karya itu membuktikan keorsinalan dan kekreatifan pikiran-pikirannya.

E. Studi Kritis Terhadap al-Ghazâlî

Dalam studi pemikiran Islam, al-Ghazâlî sering ditempatkan pada posisi yang cukup istimewa. Bukan saja karena kemampuannya yang luas dalam segala bidang ilmu keislaman, seperti Fiqih, Ushul Fiqh, Kalam, Filsafat, Logika, Tasawuf, hingga perbandingan agama. Tapi juga karena ia dianggap telah berjasa besar dalam merontokkan bangunan argumentasi para filosof sebagaimana termaktub dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Di samping itu, keberhasilan al-Ghazâlî dalam menyebarkan faham 'Asy'arîyah dan Tasawuf ke dalam tubuh umat Islam, menambah popularitasnya makin diakui.[80] Prof. Simuh sampai pada kesimpulan, bahwa al-Ghazâlî telah berhasil menyusun suatu bangunan lebih kongkret (dari para

---

[80] Terkait hal ini al-Taftâzânî memberi komentar dalam *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî*. Menurutnya, pilihan al-Ghazâlî pada tasawuf Sunni yang berdasarkan doktrin Ahlu Sunah wal Jama'ah, telah berhasil menjauhkan kecenderungan faham gnostis yang mempengaruhi para filosof Islam, sekte Ismâ'îlîyah dan aliran Syi'ah, Ihkwân al-Safâ. Al-Ghazâlî juga dianggap telah berhasil menjauhkan tasawufnya dari teori-teori ketuhanan menurut Aristoteles, antara lain dari teori emanasi. Sehingga dengan begitu dapat dikatakan tasawuf al-Ghazâlî benar-benar bercorak Islam. Lihat, al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî,* hlm. 160

pendahulunya). Buku *Ihyâ'* mampu menyelaraskan ajaran tasawuf dengan syariat. Tidak ada buku yang lebih luas dan indah dalam upaya ini selain *Ihyâ'*.[81]

Tidak heran bila para pengikutnya—kalau tidak boleh dikatakan cenderung mengkultuskan—mengagungkannya sampai-sampai tidak boleh ada ruang sedikit pun untuk dikiritk. Dan parahnya lagi, para peneliti dan pengkaji al-Ghazâlî juga melakukan hal yang sama, seolah gambaran yang muncul dalam benak mereka tentang al-Ghazâlî adalah sosok yang sempurna dan kebal terhadap segala bentuk kritik. Padahal, dalam dunia akademisi melontarkan kritik terhadap pemikiran seorang tokoh adalah hal yang mungkin dan biasa terjadi. Bukankah ilmu pengetahuan berkembang karena ditopang sikap kritis dan anti-kultus?

Dalam kesempatan ini, sebelum penulis melakukan studi kritis terhadap al-Ghazali, penulis terlebih dahulu ingin mengemukakan beberapa penilaian dari para peneliti yang menganggap al-Ghazâlî sebagai tokoh yang digdaya. Salah satunya adalah penilaian yang diberikan oleh Ibrahîm Madzkûr seperti tertuang dalam salah satu karyanya, *"Fî al-Falsafah al-Islâmîyah"*. Dalam buku tersebut, secara jelas dan lantang,

---

[81] Simuh, *Sufisme Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2016), hlm. 94. Dengan nada yang sama, Cak Nur (sapaan Nurcholish Madjid) juga menegaskan, bahwa berkat karya-karya al-Ghazâlî kesenjangan antara tasawuf dan syariah, khususnya akidah, menjadi semakin menciut. Bahkan, kata Cak Nur, al-Ghazâlî telah berhasil memberi tempat yang mapan kepada esoterisme Islam dalam keseluruhan faham keagamaan yang dianggap sah dan ortodoks. Lihat, Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 35. Bandingkan, Fazlur Rahman, *Islam; Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 107

Ibrahîm Madzkûr mengatakan, bahwa pengaruh al-Ghazâlî dalam bidang tasawuf begitu kuat di kalangan umat Islam. Sampai-sampai tasawuf Sunni—oleh kebanyakan peneliti, al-Ghazâlî disebut sebagai pelopornya—mampu mengalahkan pamor dan popularitas tasawuf falsafi, yang dimotori Ibn 'Arabi:

> ولم يقف أثر الغزالي عند القرن السادس بل امتد إلى القر التالية, و استمر التصوف السني يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة حتى غلبها, وأصبحت له السيادة فى أوائل القرن الثامن.[82]

> *"Pengaruh al-Ghazâlî terhadap perkembangan tasawuf pada abad keenam/kedua belas tidak berhenti, tetapi membentang pada abad-abad berikutnya. Tasawuf Sunni atas pengaruh al-Ghazâlî, mengalahkan tasawuf filosofis dan mendominasi perkembangan tasawuf pada awal-awal abad kedelapan/keempat belas".*

Tidak hanya Ibrahîm Madzkûr, Harun Nasution pun punya kesimpulan yang serupa tentang al-Ghazâlî. Menurut tokoh yang pernah menjadi rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini, al-Ghazâlî punya peranan besar dalam mendamaikan hubungan tasawuf dengan syariat. Sehingga tasawuf menjadi halal untuk dipelajari di dunia Sunni.

> *"Dan al-Ghazâlî-lah yang membuat tasawuf menjadi halal bagi kaum syari'at, sesudah kaum ulama memandanganya sebagai hal yang menyeleweng dari Islam, yaitu tasawuf sebagaimana yang diajarkan al-Bistami dan al-Hallaj, ittihad dan hulul".*[83]

---

[82] Ibrâhim Madzkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmîyah*, (Mesir: Maktabah al-Dirâsah al-Falsafiyyah, t.th), hlm. 70

[83] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 76

Pertanyaannya adalah, benarkah al-Ghazali satu-satunya tokoh yang punya andil besar dalam mendamaikan perseteruan antara tasawuf dan syariat? Apakah benar al-Ghazâlî tokoh pendiri tasawuf Sunni? Dan apakah benar al-Ghazâlî sufi yang berorientasi pada ajaran eksoterik atau tasawuf Sunni belaka?

Dari penelusuran penelitian ini, penulis menemukan kalau al-Ghazâlî bukan pendiri tasawuf Sunni, tetapi ia adalah penerus tasawuf Sunni yang telah dirintis dan dikembangkan sufi-sufi sebelumnya. Salah satu tokoh sufi sebelum al-Ghazâlî dan cukup berpengaruh bagi perkembangan pemikirannya adalah al-Hârits ibn Asad al-Muhâsibî[84]. Ia adalah salah seorang sufi moderat yang hidup sekitar tiga abad sebelum al-Ghazâlî. Al-Muhâsibî mampu menyelaraskan antara tasawuf dan syariat[85] dengan begitu baik, jauh sebelum al-Ghazâlî

---

[84] Disebut al-Muhâsibî, karena dia suka melangsungkan instropeksi diri tentang apa yang telah dilakukanya, baik hubungannya dengan manusia maupun dengan Sang Pencipta Alam. Dia mengarang berbagai kitab yang terkenal, dan kemasyhurannya pun tida ada bandingannya di masanya. Dia pendiri aliran tasawuf Baghdad, di mana tergabung di dalamnya al-Junaid, Abû Hamzah al-Baghdâdî, Abû Husein al-Nûrî, dan sufi terkenal lainnya. Lihat, al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî,* hlm. 105.

[85] MargarethSmith, The Mystic, (Lahore: Hijra International Publishers, 1983), hlm. 227. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial; Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 191. Ibrâhîm Hilâl dalam *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat*, menegaskan bahwa pokok-pokok pikiran al-Muhâsibî dalam taswuf selalu ditopang ayat-ayat al-Qur'an dan hadist Nabi. Lihat, Ibrâhîm Hilâl, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat,* hlm. 68-71. Ini menunjukkan bahwa al-Muhâsibî dalam bertasawuf tidak bertolak dari ortodoksi Islam. Bahkan Ibrâhîm Hilâl menuliskan kisah mengenai sikap al-Muhâsibî yang pernah membakar sebuah buku tentang makrifat namun bertentangan dengan prinsip syariat.

melakukannya. Dan yang lebih penting lagi, kata al-Taftâzânî, ciri tasawuf al-Muhâsibî, selalu menekankan fungsi kemampuan akal-budi dalam memahami hikmah-hikmah perintah dan larangan Allah. Dan akal-budi itu hendaknya dibarengi moralitas.[86] Pada titik inilah, penulis kira, al-Ghazâlî mencoba membawa akal dalam ranah tasawuf sebagai pembimbing bagi pengalaman mistik sang sufi. Agar pengalaman mistiknya itu tetap terkontrol dalam jalur yang benar sesuai dengan syariat.

Sebagai seorang sufi besar di zamannya, al-Muhâsibî banyak menulis karya tasawuf yang berpengaruh. Di antaranya adalah *al-Ri'âyah li Huqûq Allâh*. Menurut Kautsar Azhari Noer, karyanya ini secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazâlî untuk menulis *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* di kemudian hari.[87] Sementara kitab al-Muhâsibî yang lain, seperti *al-Wasâyâ*, berisi tentang rangkaian nasehat-nasehat terutama mengenai tema-tema kezuhudan. Pengantar karya ini bersifat *otobiografis*, yang diduga sedikit banyak mengilhami al-Ghazâlî ketika menulis *al-Munqidz min al-Dalâl*.[88]

---

[86] Al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî*, hlm. 106

[87] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 191. Karya *al-Ri'âyah li Huqûq Allâh* ini mendapat apresiasi yang tinggi dari orientalis ternama Louis Massignon, yang menyebutnya sebagai karya Islam terindah tentang kehidupan batin. Lihat, Al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî*, hlm. 106. Massignon sendiri mengabdikan seluruh hidupnya untuk mengkaji tokoh sufi termasyhur bernama al-Hallâj sang martir yang mati di tiang gantungan.

[88] A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1979), hlm. 46. Lihat juga, Osman Bakar, Tauhid dan Sains, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008), hlm. 126-127. Osman Bakar memberi penjelasan bahwa situasi keberagamaan masyarakat era al-Ghazâlî tidak jauh berbeda dengan kondisi yang dialami al-Muhâsibî. Di mana

Selaian al-Muhâsibi, A.J. Arberry menyebut sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Tâlib al-Makkî. Menurutnya, sufi ini terkenal dengan karyanya *Qût al-Qulûb,* yang tadinya memberi judul kitabnya itu dengan *Tariq al-Murîd al-Muhsil ilâ Maqâm al-Tauhîd*. Dialah tokoh yang menjadikan terminologi jalan (*tariq*) mengandung pengertian-pengertian syariat Islam dan al-sunnah, dan menjadikannya sinonim dengan *al-tarîqah, al-sunnah, al-sirât al-mustaqîm, al-minhaj,* atau *al-sabîl*.[89] Sebagaimana al-Muhâsibi, Abû Tâlib al-Makkî juga telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazâlî dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazâlî.[90] Hal ini diakui sendiri oleh al-Ghazâlî dalam *al-Munqidz*. Segera saat mendalami tasawuf, al-Ghazâlî mempelajari kitab-kitab al-Muhâsibî dan al-Makkî. Bahkan pemikiran al-Junaed, al-Syiblî, dan Abû Yazîd al-Bustâmî pun tak luput dari perhatiannya.[91]

Tasawuf dan syariat yang selalu berhadap-hadapan dalam rentang sejarah yang cukup panjang bahkan hingga kini, tidak jarang menyodorkan tragedi berdarah yang memilukan.

---

pertentangan antar kelompok beragama begitu tajam dan saling menjatuhkan. Kondisi ini membuat keduanya mengeluh dan menggiring mereka untuk mencari cahaya kepastian dan pengetahuan yang menjamin keselamatan.

[89] Al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî,* hlm. 109

[90] Arberry, *Sufism*, hlm. 68

[91] Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 57. Perhatikan kalimat al-Ghazâl^ini:

فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب للأبي طالب المكي رحمه الله, وكتب الحارث المحاسبي, والمتفرقات المأثورة عن الجنيد و الشبلي و أبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم

Tiap-tiap pihak selalu mengklaim yang terbaik dan lebih mewakili dari yang lain. Kemunculan Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî sebelum al-Ghazali, tepatnya pada abad sepuluh, berupaya melakukan langkah-langkah rekonsiliasi agar faham tasawuf di kalangan ahli syariat bisa diterima.

Perkembangan tasawuf yang menimbulkan berbagai aliran yang membingungkan dan pertentangan antara syariat dan tasawuf pada abad kesembilan dan kesepuluh telah mendorong Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî untuk tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan aspek-aspek eksoterik Islam dan—dengan demikian—dapat menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan syariat.[92] Bahkan upaya rekonsiliasi al-Sulamî ini sampai pada komentarnya mengenai *syatahât* Abû Yazîd al-Bustâmî. Dalam *Tabaqât al-Sûfîyah*, al-Sulamî memandang ungkapan *syatahât* al-Bustâmî sejalan dan seiring dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.[93]

Karya al-Sulamî, *al-Futuwwah*, kata Michel Chodkiewicz, seperti dikutif Kautsaz Azhari Noer, adalah sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syariat dan tasawuf. Buku ini mengungkapkan makna yang sebenarnya tentang perasaan haru, kasih sayang, cinta, persahabatan, kedermawanan, pengabaian kepentingan pribadi, keramah-

---

[92] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 195

[93] Al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tasawuf al-Islâmî,* hlm. 118. Kitab *Tabaqât al-Sûfîyah* karya al-Sulamî ini merupakan kitab pertama mengenai sejarah hidup para sufi yang ditulis secara sistematis. Di kemudian hari, kitab ini menjadi dasar bagi al-Ansârî dalam menuliskan kitabnya *al-Tabaqât al-Sûfîyah al-Ansârî* dan *Nafahât al-Uns* karya 'Abd al-Rahmân al-Jâmi'.

tamahan, dan tindakan-tindakan yang sesuai dengan kebijakan tersebut.[94] Dari sini cukup terang upaya yang dilakukan al-Sulamî dalam merekonsiliasi konflik yang terjadi antara tasawuf dan syariat.

Sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî adalah Abû al-Hasan 'Alî ibn 'Utsmân al-Hujwirî. Sufi Persia yang terkenal ini adalah kolega al-Qusyayrî, yang pernah menghampiri pertemuan-pertemuannya dan mengunjungi juga hampir setiap guru sufi pada zamannya. Karya terkenalnya *Kasyf al-Mahjûb*, ditulis dengan tujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi.[95]

Sufi-Sufi moderat sebelum al-Ghazâlî, yang telah dibicarakan di atas tadi, seperti al-Muhâsibî, al-Makkî, al-Sulamî, al-Hujwirî, memainkan peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syariat dan mempertahankan ortodoksi Ahlu Sunnah wa Jamaah.[96] Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunni, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang muslim, dan dikaji dan dikutip oleh banyak sufi dan ulama sesudah mereka. Adalah keliru untuk menutup mata terhadap prestasi tinggi dan jasa besar sufi-sufi ini sambil, atau karena, memberikan penilaian yang secara berlebih-lebihan menekankan kebesaran al-Ghazâlî.

---

[94] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 196

[95] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 197

[96] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 198

Penilaian banyak sarjana bahwa al-Ghazâlî telah berhasil menyelesaikan konflik antara tasawuf dan syariat, dan dengan demikian, mendamaikan tasawuf dan ortodoksi adalah penilaian yang tidak benar. Karena dalam kenyataannya setelah al-Ghazâlî, konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan justru lebih keras daripada yang terjadi sebelumnya. Malahan konflik itu harus merenggut nyawa beberapa sufi termasyhur.

Salah seorang yang menjadi sasaran tuduhan ulama ortodoks adalah sufi terkenal 'Ayn al-Qudhât[97]. Ia menulis karya-karya orsinilnya sejak usia 14 tahun, dan pada usia 20 tahun, mampu menghasilkan karya besar yang sulit difahami oleh sembarang orang, yakni *Zubdah al-Haqâiq*.[98] Tapi sayang, kapasitas keilmuan dan ketokohannya jarang menjadi perhatian banyak peneliti. Di Indonesia sendiri, nama 'Ayn al-Qudhât

---

[97] Nama lengkapnya adalah Abû al-Ma'âlî 'Abd Allâh ibn Abî Bakr Muhammad ibn 'Alî ibn al-Hasan ibn 'Alî al-Miyanjî, dikenal dengan nama 'Ayn al-Qudhât. Lahir di Hamadzan pada 1098 M dari keluarga terpelajar yang berasal dari Miyana di Azerbaijan, sebuah Kotapraja yang terletak di antara Maraghah dan Tabriz. Untuk informasi yang lebih jelas mengenai tokoh sufi yang satu ini silahkan baca Hamid Dabashi, *'Ayn al-Qudhât Hamadânî dan Iklim Intelektual Masanya*, dalam *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 466-543. Tulisan Hamid Dabashi ini menjelaskan mengenai beberapa karya penting 'Ayn al-Qudhât (seperti *Zubdah al-Haqâiq* dan *Syakwa al-Ghârib*) yang perlu dicermati bagi para peneliti mengenai dirinya; gaya filsafatnya; surat-suratnya; dan beberapa konsepsi epistemologinya yang terdiri dari *al-basîrah* (persepsi batin), *uns* (kenyamanan/keakraban), *kasyf* (penyingkapan), dan *dzauq* (rasa).

[98] Muhammad Sholikhin, *Manunggaling Kawula Gusti; Filsafat Kemanunggalan Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Narasi, 2014), hlm. 105. Menurut Arberry, ada sekitar 19 karya 'Ayn al-Qudhât, baik yang masih ada berjumlah 8 buah karya tulis, maupun yang sudah hilang sebanyak 11 kitab.

relatif asing di telinga para pengkaji tasawuf. Padahal, dalam hal metafisika yang membentuk pandangan dunia filsafat gnostik, 'Ayn al-Qudhât bisa dibilang mendahului Suhrawardî al-Maqtûl (*syaikh al-isyrâq*) dan Ibn 'Arabî (*syaikh al-akhbar* yang terkenal dengan *wahdat al-wujûd*-nya).

'Ayn al-Qudhât dituduh telah menyamakan Tuhan dengan segala sesuatu. Pandangan wujudiyah ini, dianggap tidak kurang radikal bila dibandingkan dengan Ibn 'Arabî. Banyak pihak tersulut emosinya, terutama ulama fiqih. Bahkan institusi politik pada era Kesultanan Raya Saljuk Barat tidak mampu menyembunyikan kemarahannya. Sebagai akibatnya, 'Ayn al-Qudhât harus menerima hukuman mati di tiang gantungan dengan dibakar hidup-hidup. Tragedi berdarah ini mengingatkan kita pada peristiwa sebelumnya yang juga sangat memilukan, yaitu eksekusi mati terhadap al-Hallâj.

Berikut ini adalah kata-kata 'Ayn al-Qudhât yang menjadi sasaran tuduhan musuh-musuhnya: *"Tidak ada wujud kecuali wujud al-Haqq (Tuhan). Maka wujud segala yang ada bukan di luar wujud al-Haqq, tetapi ia (wujud segala sesuatu itu) adalah ia (wujud al-Haqq) juga."*[99]

Tokoh sufi selain 'Ayn al-Qudhât adalah al-Suhrawardî al-Maqtûl.[100] Para sejarawan Abad Pertengahan

---

[99] 'Ayn al-Qudhât al-Hamazânî, *Zubdat al-Haqâiq*, ed. 'Afîf 'Usyairân, (Tehran: Universitas Tehran, 1962), hlm. 47

[100] Nama lengkapnya adalah Abû al-Fath Yahyâ ibn Habsî ibn Amrak, bergelar Syihâb al-Dîn, dan dikenal juga sebagai Sang Bijak (*al-hâkim*). Dilahirkan di Suhraward sekitar tahun 550 H dan meninggal dibunuh di Halb (Aleppo), atas perintah Salâh al-Dîn al-Ayyûbî. Karena itulah dia digelari al-maqtûl (yang dibunuh), sebagai pembeda dengan dengan dua sufi lainnya, Abû al-Najîb al-Suhrawardî (meninggal tahun 563 H) dan Abû Hafs Syihâb al-Dîn

menyebutnya "*zindiq*" (anti-agama), merusak agama, dan telah menyesatkan pangeran muda bernama al-Mâlik al-Z̄âhir.[101] Para ulama tidak menyenanginya karena pernyataan doktrin esoterismenya yang tandas dan andalannya pada simbolisme yang diambil dari sumber-sumber Zoroastrianisme dan kritiknya yang pedas terhadap ahli-ahli fikih.[102] Tidak hanya Zarathustra yang mempengaruhi perjalanan iluminisme al-Suhrawardî, sosok Hermes dan Plato juga banyak memberikan andil. Dalam sejumlah karyanya, al-Suhrawardî sering mengutip nama Hermes, dan menempatkannya sebagai tokoh iluminasi, serta menjulukinya sebagai "*bapak para filosof*".

Al-Suhrawardî telah meninggalkan banyak karya. Di antaranya adalah *al-Talwih̄ât, Hayâkil al-Nûr, al-Muqawwimât*, dan *al-Alwah̄ al-'Imadîyah*. Yang paling termasyhur di antara sejumlah karyanya adalah *H̄ikmah al-Isyrâq*, yang berisi pendapat-pendapatnya tentang tasawuf *isyrâqî* (iluminatif).[103] Penamaan atas konsepsi filosofisnya ini

---

al-Suhrawardî al-Baghdâdî (meninggal tahun 632 H), penulis kitab *'Awârif al-Ma'ârif*. Lihat, al-Taftâzânî, *al-Madkhal ilâ al-Tas̄awuf al-Islâmî*, hlm. 192-193

[101] Hossein Ziai, *Syihâb al-Dîn Suhrawardî: Pendiri Mazhab Filsafat Iluminasi*, dalam *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 546. Dalam tulisannya ini, Hossein Ziai menjelaskan alasan eksekusi Suhrawardî lebih didasarkan atas doktrin politik sang filosof-mistis, yang terungkap dalam sejumlah karyanya tentang filsafat iluminasi, suatu filsafat politik yang oleh Hossein Ziai diistilahkan dengan "*doktrin politik iluminasi*".

[102] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 200

[103] *Hikmah al-Isyrâq* adalah sebuah sistem filsafat-mistik yang berbicara mengenai cahaya. Dalam keyakinan al-Suhrawardî, alam semesta diciptakan melalui pancaran cahaya yang terus menerus. Segala sesuatu yang di bawahnya memancarkan cahaya kepada segala sesuatu yang ada di bawahnya

secara tidak langsung telah membedakannya dari pendekatan karya-karya kaum Peripatetik yang sudah mapan pada masanya, yang didominasi oleh doktrin-doktrin Ibn Sînâ.

Di Indonesia sendiri, perkembangan sejarah tasawuf tidak luput dari ketegangan antara ulama ortodoks dengan kaum sufi (utamanya sufi *wujûdîyah*). Faham *wujûdîyah* masuk ke Indonesia melalui kitab *Insân al-Kâmil* karya 'Abd al-Karîm al-Jîlî dan seorang sufi dari India bernama Muhammad Ibn Fadl Allâh al-Gujaratî lewat karyanya *Tuhfah al-Mursalah Ilâ al-Rûh al-Nabî*.[104] Tokoh yang berpengaruh terkait faham *wujûdîyah* ini adalah Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn al-Sumatranî.[105] Keduanya dianggap telah memainkan peranan

---

lagi. Dengan kata lain, yang lebih tinggi memancarkan cahaya kepada yang lebih rendah.

[104] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hlm. 187. Kitab *Tuhfah al-Mursalah* merupakan pengembangan dari ajarah *wahdat al-wujûd* Ibn 'Arabî, yang berbicara mengenai martabat tujuh. Yaitu, sebuah ajaran yang menjelaskan tentang cara bertajalli-Nya Tuhan melalui tujuh tingkatan; *ahadiyah, wahdah, wahîdîyah, 'alam al-arwâh, 'alam al-mitsâl, 'alam jisim*, dan *insân al-kâmil*.

Sementara kitab *al-Insân al-Kâmil* (judul lengkapnya *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*) karya al-Jillî ini, kata Zoetmulder, pada awalnya merupakan adaptasi dari konsep *al-Insân al-Kâmil* Ibn 'Arabî. Namun al-Jillî mengembangkannya dengan lebih sistematis. Hingga pada akhirnya konsep ini berkembang Islam di Indonesia. Lihat, P.J. Zoetmulder, Manunggaling Kawula Gusti; Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa; Suatu Studi Filsafat, (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 53

[105] Untuk penjelasan lebih rinci mengenai doktrin *wujûdîyah* kedua tokoh ini, silahkan baca al-Atâs, *Mysticism of Hamzah; Rânirî and the Wujûdîyah of the 17 Century Acheh*, (Monograph of MBRAS No. 3, Singapore, 1966), hlm. 43-79. Baca juga, Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 197-201

penting dalam membentuk pemikiran dan praktik keagamaan kaum Muslim Melayu-Indonesia, setidaknya pada paruh pertama abad ke-17.

Sebagai pendukung terkemuka ajaran mistiko-filosofis *wahdat al-wujûd* dari Ibn 'Arabî dan 'Abd al-Karîm al-Jillî, Hamzah Fansûrî dan Syams al-Dîn berpendirian, bahwa alam raya terjadi dalam melalui serangkaian emanasi-emanasi neo-Platonis dan menganggap setiap emanasi sebagai aspek Tuhan itu sendiri.[106] Doktrin ini bertentangan dengan keyakinan kaum Muslim pada umumnya, bahwa alam raya diciptakan oleh Tuhan melalui *'ilm* (Ilmu) dan *irâdah* (Kehendak)-Nya, bukan dengan pancaran (emanasi). Pada situasi seperti inilah, muncul ulama kharismatik namun memiliki pandangan ortodoks, yaitu Nûr al-Dîn al-Rânrî. Dia menuduh Hamzah al-Fansurî dan Syams al-Dîn sesat karena menganut faham panteisme (sebuah faham yang mengidentikkan Tuhan dengan alam).

Konflik keagamaan antara Hamzah al-Fansurî-Syams al-Dîn dan Nûr Dîn al-Rânrî dalam menyoal konsep *wujûdîyah* tidak mudah diredam. Sampai pada akhirnya muncul seorang ulama bernama 'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî, yang menurut Oman Fathurrahman sikapnya itu tercermin dalam sebuah kitab *Tanbîh al-Mâsyî.*[107] Dalam kitab ini, 'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî tidak berpihak kepada salah satu kelompok yang berseteru. Ia berdiri di tengah-tengah gelanggang sebagai juru damai.

---

[106] Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara, hlm. 200

[107] Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî; Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 23

Upaya rekonsiliasi terkait kontroversi doktrin *wujûdîyah* ini tidak cukup dengan kitab *Tanbîh al-Mâsyî* dari 'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî. Berdasarkan hipotesis A.H. Johns, 'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî sampai harus melaporkan situasi keagamaan di wilayah Aceh kepada Ibrâhîm al-Kûrânî dan memintanya untuk menulis tanggapan.[108] Jawaban al-Kûrânî atas permintaan muridnya itu bisa dibilang cukup serius, sebab dalam menyikapi perselisihan masyarakat Aceh (dia menyebutnya *jamâ'at al-jâwîyîn* atau komunitas Jawa) ia harus menuliskannya dalam sebuah kitab *Ithâf al-Dzakî*.[109] Yang menurut A.H. Johns kitab tersebut sempat "memikat hati" kalangan pembaca dari kawasan dunia Islam lain.[110]

Rasanya kurang lengkap membicarakan kontroversi doktrin *wujûdîyah* di Indonesia tanpa menyebut nama Syaikh Siti Jenar. Dia adalah mistikus heretik pertama dan paling penting dalam literatur Jawa, yang ajarannya banyak disalahartikan. Berdasarkan hasil penelitian Zoetmulder terhadap naskah-naskah Suluk Jawa, ia mendapati Siti Jenar menyatakan dirinya sebagai Tuhan, mengaku memiliki hidup dan Ada dari dirinya sendiri dan menjadi pangeran terhadap

---

[108] A. H. Johns, *Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions*, Jurnal Indonesia, No. 19 (April 1975), hlm. 48-54

[109] Oman Fathurrahman memberi komentar terkait kitab *Ithâf al-Dzakî* ini. Menurutnya, kitab ini bukan sekedar jawaban atas pertanyaan muridnya, 'Abd al-Ra'ûf, tapi juga dapat dianggap sebagai pembelaan, sekaligus upaya kompromi al-Kûrânî terhadap faham *wujûdîyah* yang berkembang saat itu. Lihat, Oman Fathurrahman, *Ithâf Dzakî; Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 5

[110] A.H. Johns, *"Friends in Grace: Ibrâhîm al-Kûrânî and 'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî"*, dalam S. Udin (peny.), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisajahbana*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1978), hlm. 481

seluruh dunia.[111] Di Jawa faham ini disebut dengan *Manunggaling Kawula Gusti*, yang mirip dengan doktrin *Wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabî. Reaksi keras pun muncul dari kalangan Waling Songo dan menyebut Siti Jenar telah sesat. Untuk meredam gejolak di tengah masyarakat agar tidak ikut tersesat, para Wali memutuskan eksekusi mati Siti Jenar.

Sebetulnya, pertentangan doktrin tasawuf *wujûdîyah* dengan penganut agama formal di Indonesia pasca al-Ghazâlî direfresentasikan banyak pihak selain tokoh-tokoh yang sudah disebutkan di atas. Dalam *Babad Tanah Jawi*, diceritakan polemik antara Sunan Panggung, murid Siti Jenar dengan Keraton Demak. Dalam *Serat Centini*, Ki Among Raga harus berpolemik dengan Sultan Agung. Begitu juga dalam *Serat Cebolek* bercerita tentang Syaikh al-Mutamakkin dengan kelompok ulama Syariat.[112]

---

[111] P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti*, hlm. 363. Ungkapan *syatahât* Siti Jenar mengingatkan kita pada al-Hallâj, yang mengaku sebagai Tuhan (*Ana al-Haqq*). Penulis menemukan kesamaan antara kedua tokoh sufi tersebut. Selain ajaran keduanya mengandung faham pantheistik, yang mengidentikkan Tuhan dengan alam semesta. Mereka juga menempuh akhir hidupnya dengan cara tragis, sama-sama memilih mati di tangan pemerintah berkuasa pada saat itu. Bukan lantaran doktrin tasawufnya yang berbeda tapi demi kestabilan agenda politik; al-Hallâj dianggap bersekongkol dengan sekte sempalan Syi'ah, yakni *al-Qaramitah* musuh besar pemerintah. Sementara Siti Jenar dituduh berkomplot dengan salah satu keturunan trah Majapahit, Ki Ageng Pengging, saudara Raden Patah dan ayah dari Jaka Tingkir, Sultan Pajang. Untuk lebih jelas perihal hubungan Siti Jenar dengan Ki Ageng Pengging, silahkan baca buku Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar; Pergumulan Islam Jawa*, (Yogyakarta: Bentang, 2001).

[112] Untuk mengetahui lebih jelas, silahkan baca Zainun Milal Bizawie, *Syekh Mutamakkin; Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, (Tangsel: Pustaka Compass, 2017)

Demikianlah ketegangan yang terjadi antara sufi beraliran *wujûdîyah* dengan kelompok ulama ortodoks pasca upaya rekonsiliasi al-Ghazâlî. Kendati usaha al-Ghazâlî terbilang sukses membuat tasawuf diterima di tengah masyarakat, namun tidak berarti konflik sepeninggalnya berakhir. Dalam catatan sejarah, terkadang ketegangan itu dilambari tetesan darah, tidak cukup dengan sekedar mengeluarkan fatwa sesat. Proses penerimaan sebuah ajaran yang tak lazim membutuhkan pemahaman yang lebih dari sekedar menerimanya dengan jalan taqlid buta. Dibutuhkan perenungan dan kajian yang lebih dalam yang bersifat simpatik.

Dalam tulisan paling akhir dari bab ini, penulis juga mencoba mengkoreksi pendapat sebagian peneliti yang berkeyakinan bahwa al-Ghazâlî hanya mengajarkan tasawuf Sunni yang bersifat eksoterik belaka. Benarkah demikian? Pendapat ini bisa dikatakan benar bila merujuk pada kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* semata. Tetapi penilaian itu akan segera sirna bilamana *Misykât al-Anwâr* dijadikan objek kajian. Sebab kitab ini merupakan ajaran esoterik al-Ghazâlî, selain kitab *al-Risâlah al-Ladunîyah* yang pernah ditulisnya.

Sejauh peneltian penulis, tentu setelah mengamati kedua kitab tersebut, dapat disimpulkan bahwa *Misykât al-Anwâr* dan *al-Risâlah al-Ladunîyah* ditulis untuk orang-orang tertentu yang memiliki kapasitas ilmu yang mempuni. Bukan untuk orang-orang awam.[113] Karena *Misykât al-Anwâr* dan *al-*

[113] Mengenai *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî mengaku motivasi menuliskan kitab tersebut karena permintaan seorang sahabat yang juga menjadi murid istimewanya (أما بعد, فقد سألتني أيها الأخ الكريم.....الخ) dan layak mendapatkan pelajaran esoterik darinya. Di bagian halaman pertama dalam

Risâlah al-Ladunîyah diperuntukkan bagi orang-orang tertentu. Maka kedua kitab tersebut bersifat rahasia, dan terlarang diajarkan secara terbuka pula. Al-Ghazâlî berkata:

ليس كل سر يكشف و يفشى, ولا كل حقيقة تعرضى وتجلى

"Tidak setiap rahasia boleh diungkapkan dan disiarkan. Dan tidak setiap hakikat boleh dikemukakan dan diterangkan"[114]

---

kitab tersebut, sahabatnya itu meminta al-Ghazâlî mengungkap rahasia cahaya yang terdapat dalam Surat al-Nûr ayat 53 dan makna sabda Nabi Saw tentang hadist *hijab*. Untuk mengetahui lebih jelas seperti apa tafsir esoterik al-Ghazâlî mengenai dua tema tersebut, silahkan baca kitab al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*. Terkait kitab ini, bandingkan dengan komentar Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabî*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 56

Hal serupa juga terjadi saat al-Ghazâlî menulis kitab *al-Risâlah al-Ladunîyah*. Di bagian halaman pertama pada kitab tersebut, al-Ghazâlî menulis: (اعلم أن واحدا من أصدقائي حكى عن بعض العلماء أنه أنكر العلم الغيب اللدني الذي يعتمد عليه خواص المتصوفة....الخ). Salah seorang sahabat dan juga muridnya melaporkan sebagian ulama yang tidak percaya ilmu laduni. Padahal ilmu tersebut merupakan ilmu para wali Allah. Atas dasar itulah al-Ghazâlî menulis kitab tersebut, menjelaskan hakikat ilmu para wali Allah itu. Untuk lebih jelasnya silahkan baca kitab al-Ghazâlî, *al-Risâlah al-ladunîyah*.

[114] Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 3. Terkait ajaran esoterik al-Ghazâlî mengenai cahaya seperti tertuang dalam *Misykât al-Anwâr*, Gairdner memberi komentar menarik. Menurutnya *Misykât* diduga keras sebagai ungkapan pandangan-pandangan al-Ghazali yang diyakininya secara rahasia antara dirinya dengan Allah, dan tidak menyebutnya kecuali kepada suatu kelompok inti dari murid-muridnya. Lihat, W.H.T. Gairdner, *Al-Ghazali's Mishkât al-Anwâr*, (Lahore: Syekh Muhammad Ashraf, 1952), hlm. 19. Penjelasan al-Ghazâlî mengenai cahaya memang lebih menyiratkan ajaran *mistis-filosofis* (tasawuf falsafi). Di mana Tuhan, oleh al-Ghazâlî, disebut sebagai Cahaya, sumber dan asal-usul cahaya-cahaya yang lain. Dan Cahaya adalah Ada itu sendiri. Sementara kegelapan adalah tiada. Ulasan mengenai

Mengingat isi *Misykât al-Anwâr* dan *al-Risâlah al-Ladunîyah* megandung ajaran esoterik, dan berbeda dengan kitab-kitab al-Ghazâlî yang lain, seperti *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn, Tahâfut al-Falâsifah, Faysal al-Tafriqah, al-Munqidz min al-Dalâl*, dll, Montgomery Watt sampai meragukan kedua kitab tersebut sebagai karya asli al-Ghazâlî.[115] Kecurigaan Watt tentu bisa dimaklumi karena al-Ghazâlî mengajarkan doktrin yang tidak lazim dan bersifat rahasia. Sementara kebanyakan pengamat sudah lama sampai pada kesimpulan bahwa al-Ghazâlî hanya mengajarkan tasawuf Sunni (*akhlaki-amali*) yang bersifat eksoterik.

Setelah melakukan penelusuran yang mendalam dengan cara membaca dan mengkaji kedua kitab tersebut, terutama kitab *Misykât al-Anwâr*, penulis berkeyakinan bahwa al-Ghazâlî juga memiliki pandangan esoterik. Dan itu bisa dibuktikan dengan pembahasaanya mengenai konsep *Nûr* (Cahaya) yang sesungguhnya merujuk pada satu subtansi, yaitu Allah.

Abû al-'Ala 'Afifî, pengkaji tasawuf, menuturkan bahwa dalam kitab *Misykât* ini, al-Ghazali berani dengan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak berani diungkapkannya dalam karya-karya yang lain. Ini artinya, dalam *Misykât*, padangan al-Ghazali lebih dekat dengan

---

kaitan Cahaya dan Ada silahkan lihat Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti*, hlm. 26-34. Dan sistem cahaya al-Ghazâlî sendiri, kata Kautsar Azhari Noer, telah mengawali dan menginspirasi lahirnya teori filosofis iluminasionis al-Suhrawardî al-Maqtûl. Silahkan lihat, Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm.210

[115] Baca ulasan Osman Bakar dalam *Hierarki Ilmu*, hlm. 189-194

doktrin *wahdat al-Wujûd*. Al-Ghazali sampai pada kesimpulan bahwa sebenarnya tidak ada yang ada dalam wujud kecuali Allah, karena wujud selain Allah adalah pinjaman atau berasal dari Dia; wujud pinjaman apa pun berada pada hukum atau sifat apa yang tiada. Karena itu, alam pada hakikatnya tidak mempunyai wujud.

V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan penelitian atas beberapa karya al-Ghazâlî mengenai fungsi akal dan kaitannya dengan tasawuf al-Ghazâlî, penulis menyimpulkan beberapa hal, yaitu:

1. Ada dua fungsi akal terkait hubungannya dengan tasawuf. *Pertama*, akal sebagai prasarana bagi jalan tasawuf yang berfungsi, sebagai; (1) Memperoleh pengetahuan yang dibutuhkan bagi jalan tasawuf. Dan pengetahuan tersebut mesti sesuai dengan doktrin dan ajaran al-Qur'an; (2) Memastikan latihan-latihan yang bersifat batin (*riyâdlah*) berada di jalur yang benar bagi jalan tasawuf; dan (3) Berpikir yang benar dan lurus dalam mempersiapkan diri memperoleh pengalaman dan pengetahuan supra-rasional (mistik). Adapun fungsi akal yang *kedua* adalah, sebagai sarana dan alat evaluasi yang berfungsi untuk melakukan pengujian secara kritis terhadap pengalaman sufistik yang diperoleh seorang sufi. Biasanya, kondisi *ekstase* (*fanâ'*) yang dialami sufi dapat membawa pada ucapan-ucapan subjektif yang sulit dibuktikan secara ilmiah.

2. Dengan dipenuhinya dua fungsi akal bagi jalan sufi sebagaimana disebutkan di atas, maka dengan sendirinya akal mampu memberi penilaian terhadap pengalaman sufistik yang supra-rasional. Karena bagi al-Ghazâlî selain "ada perkara yang tidak dapat dipahami oleh akal"—akal memang tidak mampu memahami penyingkapan yang dialami seorang wali, seperti penglihatanya tentang kemungkinan seseorang meninggal esok hari. Tetapi terdapat juga "perkara yang mustahil bagi akal" seperti penyingkapan seorang wali bahwa esok hari Tuhan akan menciptakan Tuhan yang lain—hal ini mustahil bagi akal. Atau pengalaman sufi yang mengaku *Ittihâd* dan *Hulûl*. Bagi al-Ghazâlî ini tidak mungkin terjadi. Sebab bila dilihat secara etimologi penyatuan dua entitas yang berbeda menjadi satu merupakan hal yang tidak mungkin terjadi. Kedunya memiliki kualitas keberadaan yang berbeda; Tuhan adalah Zat Yang Maha Transenden, sementara manusia adalah mahluk yang lemah.

B. Saran

Tentu apa yang telah dilakukan penulis mengenail akal dalam tasawuf al-Ghazâlî masih jauh dari kata sempurna. Karena itu penelitian mengenai akal dalam taswuf al-Ghazâlî tidak berhenti di tangan penulis. Di antaranya; perlu penelitian mengenai pengaruh filsafat Yunani terutama Plato dan Plotinus terhadap konsep akal dan tasawuf al-Ghazâlî.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Jabbâr, Ibn Ahmad, Al-Qâdî. *Fadhl al-‘Itizâl wa Tabâqât al-Mu’tazilah*. Tunis, 1972.

‘Abd al-Râziq, Abû Bakr. *Ma’a al-Ghazâlî fi Munqid min al-Dalâl.* Kairo: Dâr al-Qaumiyyah, t.t.

‘Abd al-Râziq, Mustafâ. *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Kairo: Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959.

Abû Rayyâ, Muhammad ‘Alî. *al-Falsafah al-Islamiyyah, jilid II.* Iskandariyah: Dar al-Qaumiyyah, 1967.

Abû Zaed, Nasr Hâmid. *Naqd al-Khitâb al-Dînî.* Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994.

Albertini, Tamara. *Crisis And Certainty of Knowledge In Al-Ghazali (1058-1111) and Descartes (1596-1650).* Jurnal Philosophy East & West Volume 55, University of Hawaii Press, Number 1 January, 2005 1-14.

Al-Atâs, Muhammad Naqûib. *Islam dan Filsafat Sains,* cet. I. Bandung: Mizan, 1995.

Al-Fârâbî, *Mabâdî Arâ’ Ahl al-Madînah al-Fâdîlah,* a Revised text with introduction, translation, and commentary by Richard Walzer, New York: Oxford University Press, 1985.

Al-Ghazâlî. *al-Qistâs al-Mustaqîm, fî Majmû’ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî.* Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Bairut, t.th.

__________. *Faishal al-Tafriqah, fî Majmû’ah Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî.* cet. I Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.

__________. *Raudah al-Tâlibîn wa 'Umdah al-Sâlikîn,* fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî. Mesir: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.t.

__________. *al-Munqidz min al-Dalâl, fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî.* cet. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.

__________. *Iljâm al-'Awwâm 'an 'ilm al-Kalâm, fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî.* cet. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

__________. *Kîmîyâ al-Sa'âdah.* Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th.

__________. *Risâlah al-Lâdûniyyah fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî,* cet. I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

__________. *Mi'râj as-Sâlikîn,* hlm. 269-270.

__________. *al-Maqsad al-Asnâ Syarh Asmâ Allâh al-Husnâ.* Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah: Beirut, Lebanon.

__________. *al-Mustasyfâ fi al-'ilm al-Usûl.* Maktabah Mustafâ Mahmûd, Kairo, t.th.

__________. *Maqâsid al-Falâsifah.* Dâr al-Ma'ârif, Mesir: 1960.

__________. *Al-Maqsad al-Asmâ' Syarh Asmâ' al-Husnâ.* Kairo: Maktabah al-Qâhirah, t, th.

__________. *Mizan al-'Amal.* disunting oleh Sulayman Dunya, Kairo, 1965.

__________. *al-Mustasfha fi 'Ilm al-Ushul.* Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

__________. *Misykât al-Anwâr fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî.* cet. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

__________. *Faysal at-Tafriqah,* dalam *Majmû' Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

_________. *Qânûn al-Ta'wîl fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî.* cet. I Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

_________. *Minhâj al-'Âbidîn.* Kairo: Mustafâ al-Bâb al-Halabî wa Auladihi, 1337 H.

_________. *Tahâfut al-Falâsifah.* cet. 5, dalam kata pengantar Sulaymân Dunyâ, Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Al-Ghazâlî, Muhammad. *Syariat dan Akal dalam Perspektif Tradisi Pemikiran Islam.* Jakarta: Penerbit Lentera, 2002.

Al-Hamazânî, 'Ayn al-Qudhât. *Zubdat al-Haqâiq*, ed. 'Afîf 'Usyairân. Tehran: Universitas Tehran, 1962.

A. H. Johns. *Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions*, Jurnal Indonesia. N0. 19, April 1975.

Azyumardi Azra. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia. Jakarta: Kencana, 2007.

'Alî 'Abd al-'Azîm. *Falsafah al-Ma'rifah fi al-Qur'ân al-Karîm.* Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li al-Syu'ûn wa al-Matâbi' al-Misriyyah, 1973.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbed. *Takwîn al-'Aql al-'Arab*, cet, 10. Beirût, 2009.

_________. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam.* Jogjakarta: Islamika, 2003.

_________. *al-Mutsaqafûn fî al-Hadârah al-'Arabîyah.* Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 2001.

Al-Juzu', Muhammad 'Alî. *Mafhûm al-'aql wa al-qlb fî al-Qur'ân wa Sunnah.* Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1993, cet. ke 2.

Al-Kalâbâzî, Abû Bakr Muhammad. *al-Ta'aruf li al-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*. Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1969.

Al-Nasyar, Alî Sami. *Manâhij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn lil al-Mantiq al-Arîstâtâlîs*. Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1947.

Al-Taftâzânî, Abû al-Wafâ'. *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Tibâ'ah wa al-nasyr, 1979.

Al-Tûsî, Abû Nasr al-Sarrâj. *Al-Lumâ*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1960.

Al-Qardâwî, Yûsuf. *al-'Aql wa al-'Ilm fî al-Qur'ân al-Karîm*. cet. I, Mesir: Maktabah Wahbah, 1996.

Al-Qardâwî, Yûsuf. *al-Dîn fî 'Ashri al-'Ilm*. cet 2, 1993.

Al-Qardâwî, Yûsuf. *al-Imâm al-Ghazâlî bain Mâdihîh wa Nâqidîh*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1994.

Al-Qusyairî al-Naisâbûri. *Al-Risâlah al-Qusyairiyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 1990.

Anwar, Saeful, M.A. *Filsafat Ilmu al-Ghazâlî; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1979.

Arief Fuchan dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Arnold Toynbee. *Sejarah Umat Manusia; Uraian Analitis, Kronologis, Naratif, dan Komparatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, cet, IV.

Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu.* cet. I, Bandung: Mizan, 1997.

Basyûnî, Ibrâhîm. *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islâmî.* Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Bertens, K. *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris.* Jakarta: Gramedia, 2013.

Bizawie, Zainun Milal. *Syekh Mutamakkin; Perlawanan Kultural Agama Rakyat.* Tangsel: Pustaka Compass, 2017.

E. Sumaryono. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Campanini, Massimo. *History of Islamic Philosophy,* terj. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam,* ed. Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver, cet. I, Bandung: Mizan, 2003.

Corbin, Henry. *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah.* cet. II, Beirut, 1998.

Dahlan, Abdul Aziz. *Pemikiran Filsafat dalam Islam.* Jakarta: Djambatan, 2003.

Dawam Rahardjo. *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam.* Jakarta: Freedom Institute, 2012.

Dunyâ, Sulaymân. *al-Haqîqah fî Nazri al-Ghazâlî.* Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis.* Bandung: Mizan, 2001, cet. I.

Gairdner, W.H.T. *Al-Ghazali's Mishkât al-Anwâr.* Lahore: Syekh Muhammad Ashraf, 1952.

Hanafi, Ahmad, MA. *Theology Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Hanafî, Hassan. *Studi Islam 2; Pembacaan atas Tradisi Barat.* Yogyakarta: LkiS, 2015.

Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas,* Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2003.

Hauglid, Brian M., *Al-Ghazâlî, a Muslim Seeker of Truth,* jurnal BYU Studies 40, No. 4, 2001.

Heriyanto, Husain. *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam.* Bandung: Mizan, 2011.

Hitti, K, Philip. *History of the Arabs.* Jakarta: Serambi, 2008, cet, I.

Husain, 'Ali Fahmî. *al-Jabâriyyah: Abû 'Ali wa Abû Hâsyim.* Tripoli: Libiya, 1968.

Ibn Manzûr. *Lisân al-'Arab.* Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn Rusyd. *Tahâfut at-Tahâfut; Sanggahan Terhadap Tahâfut al-Falâsifah.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Ibn Rusyd. *Fasl al-Maqâl Fîmâ Bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittisâl.* Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Ibn Sînâ. *Ahwâl al-Nafs; Risâlah fî al-Nafs wa Baqâihâ wa Ma'âdihâ.* Paris: Dar Byblion, 2007.

Ibn Sînâ. *al-Najât fî al-Hikmah al-Mantiqîyah wa al-Tabî'iyah wa al-Ilâhîyah.* Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1982.

Ibn Taymîyah. *al-Furqân baina Awliyâ al-Rahmân wa Awliyâ al-Syaitân,* suntingan dan anotasi Dr. Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Karîm al-Yahyâ al-Nâshiriyyah. Mesir, 1414 H.

'Imârah, Muhammad. *Harakah al-Mustalahât Baina al-Gharb wa al-Islâm*, terj. *Perang Terminologi Islam versus Barat*. Jakarta; Rabbi Press, 1998.

Ismâ'il, Fâtimah. *Minhaj al-Bahts 'Inda al-Kindî*. Hedron: Forgenia, 1998.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jahja, HM. Zurkani. *Teologi al-Ghazâlî; Pendekatan Metodologi*. cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Jalâl Mûsâ. *Nasy'at al-'Asy'âriyyah wa Tathawwuruha*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnâni, 1975.

Jâmi', Maulânâ 'Abd al-Rahmân. *Nafahât al-Uns*, diedit oleh M. Tauhidipur. Teheran: th.

J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford UP, 1973)

Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003, cet I.

Kartanegara, Mulyadhi, MA. (et.al). *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: Ushul Press, 2011.

Komaruddin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Koslah, A. *The Miracle of Islamic Sciences*. Cedar Rapid, Iowa: Knowledge House, 1992.

Leonard Schatzman dan Anselm. L. Strauss. *Field Research: Strategies for a Natural Sociology*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.

Lyons, Jonathan. *The Greath Bait al-Hikmah; Kontribusi Islam dalam Peradaban Barat*. Jakarta: Naoura Books, 2013.

Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

Mah̲mûd, 'Abd al-H̲alîm. *al-Islâm wa al-'aql.* Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Madjid, Nurcholish. *Kaki Langit Peradaban Islam.* Jakarta: Paramadina, 1997, cet. I.

Madzkûr, Ibrâhim. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Mesir: Maktabah al-Dirasah al-Falsafiyyah.

Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Masood, Ehsan. *Ilmuan-Ilmuan Muslim Pelopor Hebat di Bidang Sains Muslim.* Jakarta: Gramedia, 2009.

Moad, Omar Edward, Comparing Phases of Skepticism In Al-Ghazâlî And Descartes; Some First Meditations on Deliverance from Error, Philosophy East And West, Volume 59, Number 1 January 2009 (University of Hawai'i Press, 2009)

Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.

Mulyana, Deddy, M.A., Ph.D. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010.

Mulkhan, Abdul Munir. *Syekh Siti Jenar; Pergumulan Islam Jawa.* Yogyakarta: Bentang, 2001.

Najâtî, Muh̲ammad 'Utsmân. *al-Dirâsât al-Nafsiyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn.* Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993.

Nakamura, Kojiro, *An Approach To Ghazâlî's Conversion*, tulisan dipresentasikan pada 15th Congress of The International Association for the History of Religions, Sydney, August 18th-23rd, 1985

Nasr, Seyyed Hossein & Leaman, Oliver, *ed. Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* Buku Pertama, Bandung: Mizan, 2003, cet. I.

Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam.* Chicago: ABC International Group, 2001.

__________. *Islamic Studies, Essays on Law and Society, The Science, Philosophy and Sufism.* Beirut: Librairie de Liban, 1967.

__________. *Living Sufism,* diterj. *"Tasawuf Dulu dan Sekarang".* Pustaka Firdaus, Jakarta: 2000.

__________. *The Garden of Truth.* Bandung: Mizan, 2010.

__________. *Islam dan Nestapa Manusia Modern.* Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam.* Jakarta: UI Press, 2011.

__________. *Kedudukan Akal dalam Islam.* Jakarta: Yayasan Indayu, 1979.

__________. *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI Press, 2016.

__________. *Filsafat & Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1999.

Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam.* London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi.* Jakarta: Serambi, 2003.

Oman Fathurrahman. *Tanbîh al-Mâsyî; Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17.* Bandung: Mizan, 1999.

Oman Fathurrahman. *Ithâf Dzakî; Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

P.J. Zoetmulder. Manunggaling Kawula Gusti; Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa; Suatu Studi Filsafat. Jakarta: Gramedia, 1990.

Rachman, Budhy Munawar. *Ensiklopedia Nuscholish Madjid.* Jakarta: Mizan, 2006, jilid I, cet. I.

Rayan, Sobhi, *Al-Ghazâlî's Method of Doubt*, Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 38, No. 2, (Middle East Studies Association of North America [MESA], Desember 2004)

Robert Frager. *Hati, Diri & Jiwa; Psikologi Sufi untuk Transformasi,* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

Rûmî, Jalâl al-Dîn. *Matsnawî al-Ma'nawî,* jilid 5, diedit dan diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. 6 jilid, London; tt, th.

Said Basil, Victor. *Al-Ghazâlî Mencari Makrifat*, ter, Manhaj al-Baths 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazâlî. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Seyyed Hossein Nasr (edit), *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 401-402.

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997).

Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam.* Rajawali Pers, Jakarta: 1997.

Sheikh, M. Saeed. *Studies In Muslim Philosophy.* India: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Sholikhin, Muhammad. *Manunggaling Kawula Gusti; Filsafat Kemanunggalan Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi, 2014.

Smith, Margareth. *al-Ghazâlî The Mystic*, terj. *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazâlî.* Jakarta: Riora Cipta, 2000.

Sudarminta. *Epistemologi Dasar*.

Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, (Ed.). *Metodologi Penulisan Agama Satu Pengantar.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Watt, William Montogomery. *Fundamentalis dan Modernitas dalam Islam.* Bandung: Pustaka Setia, 2003.

Wolpson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Zainun Kamal. *Ibn Taimiyah Versus ParaFilosof; Polemik Logika.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.

Zaqzûq, Mahmûd Hamdi. *al-Manhaj al-Falsafî baina al-Ghazâlî wa Dêkârts (Descartes)*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

"فاعلم أنه لايجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لايدرك بمجرد العقل. مثال أن يجوز أن يكاشف الولي بأن فلانا سيموت غدا, ولايدرك ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه. ولايجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه, فإن ذلك يحيل العقل, لا أنه يقصر العقل"

"Ketahuilah olehmu bahwa tidak boleh terjadi dalam fase kewalian tampak sesuatu yang dimustahilkan akal akan terwujud. Memang boleh dalam fase tersebut tampak sesuatu yang tak bisa dijangkau akal. Seperti terbukanya pengetahuan (mukasyafah) bagi seorang wali bahwa bahwa si fulan akan meninggal besok hari. Hal ini tidak terjangkau oleh akal. Tetapi tidak boleh terjadi pengetahuan mukasyafah yang menunjukkan bahwa besok Tuhan akan menciptakan sesuatu yang sama dengan Dzat-Nya, karena hal ini dimustahilkan oleh akal, bukan sesuatu yang tak terjangkau oleh akal akan adanya"

Al-Ghazali, "al-Maqsad al-Asna"